فعل کے صدور کا وسیلہ بنا تا ہے،

اس کا جواب اشارات (ابن سینا) کے مقاصد کے شارح محقق (یعنی طوسی) نے یہ دیا ہے کہ ہم اس کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ ان طبائع میں شعور و ادراک ان کی ذات کے حسب حال ہوا کرتا ہے اور اس لیے ان کے افعال و اعمال کے لیے غایت بھی ہوتی ہے، زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات یہاں کہی جا سکتی ہے، تو صرف اس قدر کہ ان طبائع میں شعور جس قسم کا ہوتا ہے اسے بہت ادنی اور ضعیف درجہ قرار دیا جا سکتا ہے،

خرما کے مادہ درختوں کا نر درختوں کی طرف میلان اور جھکاؤ خصوصاً اس صورت میں کہ قدرتی طور پر اس سمت اس کو جھکنا نہ چاہئے تھا، یہ مشاہدہ مذکورۂ بالا نظریہ کی تائید کرتا ہے، اسی طرح درخت کی جڑوں کا خاص کر پانی کی طرف میلان یا شاخوں کا دیواروں کے سامنے سے انحراف کر کے اپنے لیے دوسری راہ اختیار کرنا، یا جس شاخ میں پھل ہو خاص کر اسی شاخ میں پتوں کا اس لیے زیادہ پیدا ہونا تاکہ مختلف آفتوں سے پھل محفوظ ہو جائیں یا پھلوں کے مغز اور گودوں کو مختلف گبھوں میں چھپانا جیسا کہ عام طور پر نباتات میں دیکھا جاتا ہے، یہ سب تمھاری راہنمائی اس طرف کرتے ہیں جس کا ذکر ان حکما نے کیا ہے، یہاں اس کے سوا اور بھی بعض نورانی شعاعین ہیں، جن کا ذکر مناسب مقام پر قریب ہے اگر خدا نے چاہا کیا جائے گا،

فصل

"چند شکوک اور چند فکوک، یعنی ان شکوک کا ازالہ اور حل"

معلم اول اور اس کے متبعین جنھیں حکمائے مشائین کہتے ہیں، اسی طرح شیخین یعنی ابو نصر و ابو علی اور ان کے تلامذہ بلکہ جمہور متاخرین کا خیال یہ ہے کہ اشیا کے ذہنی وجود، اور ظلی ظہور کا ظرف ہم انسانوں کے اندر ہمارے عقلی و ہمی حسی وغیرہ ادراکی قوی ہیں، یوں کہتے ہیں کہ کلیات کا وجود تو نفس مجرد میں ہوتا ہے، اور معانی جزئیہ کا قوت وہمیہ میں، اور مادی صورتوں کا حس و خیال میں ٹھکانا ہے،

عوام الناس کو اس مسئلے کے سمجھنے میں متعدد دقتیں پیش آئیں،

مناسب ہے کہ ان کا یہاں ذکر بھی کیا جائے اور انھیں سلجھایا بھی جائے،

پہلی دقت یہ ہے کہ جوہری حقائق اس بنیاد پر کہ جوہر ان کا ذاتی ہے اور یہ بھی ان کے یہاں مسلم ہے کہ وجود کے مختلف انحاء ورنگ میں بھی ذاتیات بہر حال محفوظ رہتے ہیں، جیسا کہ وجود ذہنی کے اثبات پر جو دلائل قایم کیے گئے ہیں ان کا اقتضا ہے، بہر کیف اب اگر ان باتوں کو مان لیا جائے تو لازم یہ آتا ہے کہ جوہری حقایق کے لیے ضروری ہے کہ وہ جہاں کہیں بھی پائے جائیں جوہر ہی ہوں، یعنی کسی موضوع اور محل میں ہو کر نہ پائے جائیں، ایسی صورت میں جوہری حقایق کا وجود ذہن میں اس صورت کے ساتھ کس طرح ممکن ہے کہ وہ ذہن کے لیے ایک عرض بن کر اس کے ساتھ قایم ہو جائیں،

ماسوا اس کے تم لوگوں کا خیال یہ بھی تو ہے کہ تمام ذہنی صورتیں دراصل (نفس کے) کیفیات ہیں، اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ وہ سارے معقولات اور معلومات جو بہ نظر اپنی اپنی ذاتوں کے کیف سے بالکل متخالف اور متباین ہیں، یہ سب مقولۂ کیف ہی کے نیچے درج ہو جائیں، اس کا جواب جیسا کہ شیخ (ابن سینا) کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے، یہ ہے کہ "وہ موجود جو بحیثیت موجود ہونے کے موضوع یعنی محل سے مستغنی ہو یا جس سے موضوع (محل مستغنی) مسلوب ہو" یعنی جوہر کی عام تعریف ہے، اس معنی کے اعتبار سے جوہر کو وہ لوگ جنس نہیں قرار دیتے جنھوں نے اس کے جنس ہونے یا جوہری حقایق کے عنوان ہونے کا دعویٰ کیا ہے کیونکہ مذکور الصدر معنی کسی شئے کا جنس نہیں ٹھیرایا جا سکتا" ورنہ اس جنس کے لیے جس فصل کو مقسم فرض کیا جائے گا وہی اس کا مقوم ہو جائے گی، کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ جو فصل جنس کی مقسم ہوتی ہے اس کی طرف جنس نفس جنس ہونے کی حیثیت سے اپنے تقوم میں قطعاً محتاج نہیں ہوتی، بلکہ فصول مقسمہ جنس کے لیے خواص لازمہ ہوتی ہیں جس طرح خود جنس ان فصول کے لیے عرض لازم ہوتی ہے، البتہ جنس کو ان فصول کی طرف جو احتیاج ہوتی ہے (وہ تقومی تو نہیں) بلکہ جنس اپنے پائے جانے اور اپنے وجود و تحصل میں اس کی محتاج ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ تحصیل تالیفی میں نہیں بلکہ اپنی تحصیل وجودی میں جنس ان

فصول کی محتاج ہے، (یعنی یہ فصول جنس کی ذات میں داخل ہو کر اس کو محصل و متقوم نہیں کرتے بلکہ جب جنس وجود کا لباس اختیار کرنا چاہتی ہے، تب ان کی ضرورت ہوتی ہے) گویا جنس کے ہر ہر حصے کی علت یہ فصل ہوتی ہے،

پس اگر جنس کی ماہیت، وجود بالفعل کو اس طور پر قرار دیا جائے کہ اس میں موضوع کے ساتھ نہ ہونے کی عدمی قید بھی لگی ہو، تو جو فصل اس کے وجود کی محصل فرض کی گئی تھی وہی اس جنس کے معنی اور ماہیت کی مقوم ہو جائے گی جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے،

دوسرے طریقے سے اس کا جواب یہ بھی ہے کہ (موجود صرف موجود ہونے کی حیثیت سے جب اس طرح تصور کیا جائے کہ موضوع اور محل سے وہ مسلوب اور علیحدہ ہے) اگر جوہر کے اس معنی کو تمام جوہری حقایق کا جنس بنایا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جوہری حقایق کے کسی ایک فرد کے معدوم ہونے کی صورت میں ماہیت ہی منقلب ہو جائے،

جواب کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اس شکل میں واجب بالذات کا متعدد ہو جانا ناگزیر ہو جائے گا، کیونکہ معلوم ہو چکا ہے کہ نفس ماہیت کے ساتھ جعل و خلق اور تاثیر کا تعلق نہیں ہوتا، اب اگر وجود ہی ماہیت ہو یعنی وجود ماہیت کا عین ہو یا ماہیت کا وجود جز ہو تو ضرورت ازلی ماہیت کے لیے ثابت ہو گی (جس کو وجوب ذاتی بھی کہتے ہیں) حالانکہ حق تعالیٰ کی ذات اس سے برتر اور پاک ہے کہ کوئی اس کا ساتھی اور شریک ہو، یا نظیر و عدیل ہو، باقی امکانی وجودات تو گزر چکا کہ ان کی حقیقتیں وہی ان کے وہ تعلقات ہیں جو ان کو اپنے فاعل کے ساتھ ہوتے ہیں، خود ان امکانی وجودوں کی ذات کیا ہے، اپنے خالق و مبدع کی طرف احتیاج و فقر،

اسی طرح جوہری جنسی حقیقت کا عنوان یہ قرار دینا کہ وہ ایک "بالفعل شے موجود ہے"، درست نہیں، اگرچہ یہ بات اس کے لیے لازم ہے، کیونکہ اس صورت میں پھر یہ ضروری ہونا چاہیے کہ جو ایسی چیز کو جانے جو بذات خود جوہر ہے، وہ یہ جانے کہ وہ موجود بھی ہے، (حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے) بلکہ

جنس بننے کی جس عنوان میں صلاحیت ہے وہ یہ ہے کہ (جوہری حقایق کو) ایسی ماہیت والی شے قرار دیا جلئے جو خارج میں جب موجود ہوتی ہے تو اس کا خارجی وجود موضوع اور محل میں نہیں ہوتا، یہی ایسی بات ہے جو جوہری حقایق کے لیے اس وقت بھی ثابت ہو سکتی ہے جب وہ ذہن اور عقل میں ہو، اور اس وقت بھی جب وہ خارج اور اعیان میں ہو، اب اس کا ذہن میں حصول ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ جب ذہن سے باہر وہ موجود ہو، تو اس وقت وہ کسی ایسے محل میں، ہو کر نہیں پائی جاتی جس کا تقوم خود اپنی ذات سے ہو، (یعنی حال کو اس کے تقوم میں دخل نہ ہو) پس جو چیز جوہر سے عقل میں حاصل ہوتی ہے وہ بھی جوہر ہی ہے، مگر اس لیے نہیں کہ وہ کسی موضوع اور محل میں نہیں ہے، بلکہ (اس حیثیت سے کہ جس کا ذکر کیا گیا) اس خیال کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ انواع و اشخاص جو جوہر کے نیچے مندرج ہیں ان پہ جوہر کا حمل کسی بیرونی سبب کا نتیجہ نہیں ہوتا، لیکن اسی جوہر پر جب اس بات کو محمول کریں کہ وہ بالفعل موجود ہے، جو اس جملے کا ایک جزء ہے،

"وہ بالفعل اس طرح موجود ہے کہ کسی موضوع اور محل میں ہو کر نہیں پایا جاتا" ظاہر ہے کہ اس کا بالفعل موجود ہونا یہ بغیر کسی خارجی سبب کے ناممکن ہے، پس اجناس عالی اور مقولات عشرہ میں سے جو اس کے نیچے مندرج ہیں ان پہ بالفعل موجود ہونے کا حکم بغیر سبب کے ناممکن ہے، اور اس کی صورت وہ نہیں ہے جو ذاتی کو ذاتیات کے ساتھ حمل میں ہوتی ہے،

یعنی ذاتیات ذات پر بغیر کسی بیرونی علت اور سبب کے محمول ہوتے ہیں، ایسی صورت میں موجود بالفعل کے ساتھ ایک عدمی بات کے اضافے سے (یعنی موضوع و محل میں نہ ہونا) اس کے اضافے سے وہ کسی چیز کا جنس نہیں بن سکتا، ورنہ کسی ثبوتی اور وجودی معنی کے اضافے سے (یعنی یہ کہ موضوع اور محل میں ہو کر جو موجود بالفعل ہو) اس کے اضافے سے چاہئے کہ وہ باقی اجناس اور مقولات کی جنس بن جائے، بلکہ ایسا ہونا تو زیادہ قرین عقل وقیاس ہے، حالانکہ یہ اس کے بالکل خلاف ہے، جو حکما کے یہاں مسلّم ہو چکا ہے،

لہ یعنی حکما اس مفہوم کو کہ جو موجود موضوع اور محل میں ہو کر پایا جائے وہ جنس نہیں بن سکتا،

یہ ہے ان ساری باتوں کا خلاصہ جو انھوں نے اس امر کے اثبات میں کہ جوہر سے جو چیز عقل میں آتی ہے، وہ بھی جوہر ہوتی ہے، تقریریں کی ہیں،

لیکن یہاں ایک اور نکتہ بھی ہے، جس کی تفصیل ہم "حمل" کی بحث میں آیندہ انشاءاللہ تعالی کریں گے جس کا حاصل یہ ہے کہ قایم بنفسہ (یعنی جو چیز بذات خود قایم ہو) اس کے مفہوم میں، اور قایم بغیرہ (یعنی جو غیر کے ساتھ قایم ہو) یہ جس پر صادق آسکتا ہے ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ نیستی، عدم، لاشے، لاممکن، شریک باری حرف حرکت وضع ممتنع الوجود، لاتناہی، وغیرہ مفہوموں کا حال ہے کہ ان پر ان کے نقیض اپنے معنے اور مفہوم کے لحاظ سے صادق آتے ہیں اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے، یہ مسئلہ عجیب ہے خوب غور کرو،

بہر حال گزشتہ بالا تقریروں سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عرض کا مفہوم جوہر کے مقولے سے باعتبار وجود ذہنی کے عام ہے، یعنی ذہنی جوہر اپنی ماہیت کے لحاظ سے جوہر ہوتا ہے، اور ذہن میں اس کا جو وجود ہے اس کے اعتبار سے وہ عرض ہے، تو اب دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، منافات اگر ہے تو ان مقولات میں ہے، جو ان مختلف حقیقتوں کے ذاتیات ہیں جن کا اندراج ان کے نیچے تسلیم کیا جاتا ہے،

باقی یہ بات کہ قوم علمی صورتوں کو کیف کے مقولے کے نیچے درج کرتی ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جوہر کی جو صورت عقل میں حاصل ہوتی ہے وہ جوہر بھی ہو اور کیف بھی اور اس بنیاد پر ایک ہی چیز کا دو مقولوں کے نیچے مندرج ہونا لازم آتا ہے،

تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ در اصل اس باب میں کچھ مسامحت ہوئی ہے، اور یہاں ذہنی امور کو خارجی چیزوں پر قیاس کرکے احکام ثابت کیے گئے ہیں، کیونکہ کیف سے یہاں کیا مراد ہے، اگر یہ مراد ہے کہ کیف ایک ایسی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ یعنی عرض کا مفہوم جنس نہیں ہے ورنہ تمام عرضی اجناس اور جوہر کے سوا تمام مقولات عشر اجناس عالی باقی نہ رہیں گے "

ماہیت کا نام ہے جس کے وجود خارجی کے لیے ضروری ہے، کہ وہ کسی موضوع اور محل میں ہو کر پایا جائے، اور تقسیم و نسبت کو مقتضی نہ ہو، یقیناً کیف اس معنی کے اعتبار سے عالی اجناس میں سے ایک جنس بن سکتی ہے، جس طرح جوہر بھی مذکورہ بالا معنی کے اعتبار سے ایک عالی جنس ہے، اور اس نقطۂ نظر سے دونوں (جوہر و کیف) ایسے دو متباین حقایق ہیں جو کسی ایک چیز پر صادق نہیں آسکتے، اور کسی ظرف (خارج ہو یا ذہن) کسی میں صادق نہیں آسکتے، اور اگر اس سے مراد ایسا عرض ہے جو بالفعل تقسیم اور کسی نسبت کو مقتضی نہ ہو، تو اس اعتبار سے اب وہ ایک ایسا عرض ہے جو تمام ان مقولات کے لیے جو ذہن میں پائے جائیں عام ہے، اور سب کو شامل ہے، اور اس لحاظ سے جوہر کی ماہیت اور کیف میں کوئی تمانع اور تنافی نہیں ہے، نہ صرف جوہر بلکہ اس کے سوا باقی تمام اعراض کی ماہیتوں سے بھی اس کا وہی تعلق ہے، جیسا کہ عرض کے مفہوم میں بیان کیا گیا، اس کے بعد عقلی اور علمی صورتوں کا دو مقولوں کے نیچے مندرج ہونے کا جو الزام لگایا گیا تھا وہ اٹھ گیا، یہ وہ تقریر ہے جو ان کے مقاصد کو پیش نظر رکھ کر کی جا سکتی تھی، لیکن اصل بات کچھ اور ہے جس کا انشاء اللہ تعالیٰ میں ذکر کروں گا،

یہاں ایک امر اور ہے جس کا جاننا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ عام طور پر جو یہ کہا جاتا ہے کہ جواہر کے کلیات بھی جواہر ہی ہوتے ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جوہر سے جو چیز عقل اور ذہن میں حاصل ہوتی ہے، اور جس کی یہ صفت بیان کی جاتی ہے، کہ وہ ذہن میں ہے، اور اس کے لیے ایسا محل ہے جو اس کا محتاج نہیں ہے، بلکہ اس سے مستغنی ہے، یہ امر معقول جوہر ہوتا ہے، نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ جوہر سے عقلی صورت چونکہ کبھی علیحدہ ہو جاتی ہے، اور کبھی پھر متعلق ہوتی ہے، اس لحاظ سے یہ صورتیں جب خارج میں پائی جاتی ہیں، تو محل کی محتاج نہیں ہوتیں، اور جب ذہن میں پائی جاتی ہیں تو اس کی محتاج ہوتی ہیں، گویا ان کی مثال اس مقناطیس کی ہے جو کسی کی مٹھی میں بند ہو، کہ لوہے کے کھینچنے کی خاصیت کے لحاظ سے کبھی تو اس کا حال یہ ہوتا ہے کہ جب مٹھی میں ہو تو اس خاصیت کا اس سے اظہار نہیں ہوتا، اور جب مٹھی سے باہر ہو تو یہ خاصیت اس میں واپس آجاتی ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے ایسا خیال کیا ہے ان کو مغالطہ

ہوا ہے، اور انھوں نے حکمت میں حیثیات اور اعتبارات سے قطعاً چشم پوشی کی ہے، انھوں نے جزئی کی جگہ کلی کو فرض کر کے (یہ تشبیہ پیدا کی ہے) حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ حکما اس کلی کے متعلق جس کا وجود ذہن میں ہے، قطعی خیال یہ رکھتے ہیں کہ اعیان اور خارج میں اس کا پایا جانا محال ہے اور اسی طرح موضوع و محل سے اس کلی کا استغنا ناممکن ہے، بخلاف مقناطیس کے کہ وہ مٹھی میں رہ کر جذب سے محروم بھی ہو سکتا ہے، اور مٹھی سے باہر ہو کر لوہے کو کھینچ بھی سکتا ہے اور دونوں حالت میں اس کی شخصی ہویت بجنسہ اپنے حال پر قایم رہتی ہے، لیکن عقلی صورتوں کا قطعاً یہ حال نہیں ہے۔ بلکہ یہاں کلی سے ان کی مراد یہ ہے کہ جوہر کی کلی، جوہر کی وہ ماہیت ہے جس کو کلیت و جزئیت اور تمام ذہنی اور خارجی نسبتوں کی قید و شرط سے آزاد کر کے تصور کیا جائے جس کو یہ لوگ کلی طبعی بھی کہتے ہیں، جیسے اس ماہیت کو جو کلیت کی معروض اور اس کے ساتھ موصوف ہو اس کو وہ کلی عقلی کہتے ہیں کلی ثانی الذکر معنی کے لحاظ سے قطعاً کسی قسم کی شخصیت یا خارجی وجود سے موصوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی، بخلاف اول الذکر معنی کے کہ اپنے انتہائی ابہام اور غایت بے تعینی کی وجہ سے مختلف و متنافی و متناقض قیود کے ساتھ مقید ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے، مثلاً وحدت، کثرت، حلول، تجرد، معقولیت محسوسیت وغیرہ،

اور جوہر سے جو چیز عقل میں حاصل ہوتی ہے اگرچہ وجود ذہنی اور کلی ہونے کی وجہ سے وہ عرض ہوتی ہے، لیکن نفس اپنی ماہیت کے اعتبار سے ان لوگوں کے نزدیک وہ جوہر ہی ہے، کیونکہ جوہر کی ماہیت ہی ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ ایسی ماہیت ہے جس کی شان یہ ہے کہ جب اعیان اور خارج میں اس کا وجود ہو تو وہ کسی موضوع (محل مستغنی) میں نہ ہو، رہا مقناطیس کی مثال جہاں کہیں انھوں نے عقلی جوہر کے متعلق بیان کیا ہے، اس سے غرض یہ ہے کہ وجود کی خصوصی حالات سے قطع نظر کر کے مقناطیس کی نفس ماہیت

میں جذب آہن کی خاصیت ہے، اب مٹھی میں بند ہونے کے بعد اگر مقناطیس لوہے کو نہیں کھینچتا یا جب لوہے کے ساتھ اس کا مقابلہ ہوتا ہے اس وقت وہ کھینچتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مٹھی کے اندر اور مٹھی سے باہر لوہے کے اعتبار سے مقناطیس کی حقیقت مختلف ہو گئی بلکہ دونوں حالتوں میں مقناطیس ایک ہی حقیقت اور ایک ہی صفت رکھتا ہے، اور وہ صفت یہ ہے کہ مقناطیس ایک پتھر ہے جس کی شان یہ ہے کہ وہ لوہے کو کھینچتا ہے اور مثال و ممثل لہ میں صرف اتنی مناسبت بھی کافی ہے،

اس پر اگر تم یہ کہو کہ شیخ نے الٰہیات شفا وغیرہ میں اس کی تصریح کی ہے

> کہ "جواہر کے فصول کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے جوہر ہی ہوں، اگرچہ جوہر کا مفہوم ان فصول پر اس طور پر صادق آتا ہے جیسے عرض لازم اپنے معروض پر صادق آتا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو پھر ہر فصل کے لیے فصل کی ضرورت لامتناہی حدود تک پیش آتی چلی جائے گی"

پس جیسا کہ شیخ نے ذکر کیا ہے فصول جوہر کے مقولے کے نیچے مندرج نہیں ہوتے اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو ضروری ہوا کہ وہ کسی اور مقولے کے نیچے مندرج ہوں، جو جوہر نہ ہو، بلکہ عرضی مقولات میں سے کوئی ہو، اس کے بعد لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ ایک ہی حقیقت ایک ہی وجود کے اعتبار سے جوہر بھی ہو، اور عرض بھی اس لیے کہ ہر نوع اپنی فصل کے ساتھ وجوداً متحد ہوتی ہے،

میں کہتا ہوں کہ جوہری نوعوں کے فصول اگر بالذات مقولۂ جوہر کے نیچے مندرج نہ ہوں تو اس سے قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ یہ فصول کسی اور مقولے کے نیچے درج ہو جائیں، اور ان کا عرض ہونا اس کے بعد اس لیے ضروری ہو جائے کہ عرض کا مفہوم تمام عرضی مقولات کے لیے عرض عام لازم ہے، وجہ یہ ہے کہ ایسے بسیط حقایق جن کے لیے نہ فصل ہے نہ جنس، اگر وہ مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے درج نہ ہوں تو عقلاً و نقلاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، خود شیخ نے شفا کے باب قاطیغوریاس میں اس کی تصریح بھی کی ہے،

بعض علمائے کلام نے اس دقت کو حل کرتے ہوئے یعنی کسی شے واحد کا

جوہر بھی ہونا اور عرض بھی ہونا، اور وہ بھی کلی شکل میں ہو، یا جزئی شکل میں معلوم ہو، یا علم ہر حال میں اس طرح ہونا کس طرح جائز ہو سکتا ہے؟

اس کے جواب میں انھوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ہم اشیا کا جب تصور کرتے ہیں تو اس کے بعد ہمارے اندر دو باتیں حاصل ہوتی ہیں، ایک تو یہ ہے کہ ذہن میں ایک شے موجود ہوئی، اور وہ معلوم ہے، کلی ہے، لیکن ذہن میں اس کا حلول نہیں ہوتا، اور نہ وہ ذہن کی صفت اور نعت بنتی ہے، ذہن میں اس کا حصول اس طرح ہوتا ہے، جیسے زمان اور مکان میں اشیا کا حصول ہو،

دوسری بات یہ ہے کہ (اس حصول کے بعد) ایک شے خارج میں موجود ہوتی ہے، اور اسی کا نام علم ہے، وہ ایک جزئی امر ہے، اور ایک ایسا عرض ہے جو ذہن کے ساتھ اسی طرح قایم ہے، جیسے اور تمام نفسیاتی کیفیات اور صفات اس کے ساتھ قایم ہیں،

اس تمہید کے بعد وہ کہتے ہیں کہ اب کوئی پیچیدگی باقی نہیں رہی کیونکہ اشکال کا سارا دار مدار اس پر تھا کہ ایک ہی شے کا جوہر و عرض یا علم و معلوم ہونا یا کلی و جزئی ہونا لازم آتا،

میں کہتا ہوں کہ اس شخص نے جو دو باتیں کہیں اس سے کیا مراد ہے، اگر یہ غرض ہے کہ یہاں ایسے دو امر پیدا ہوتے ہیں جن میں مغائرت صرف اعتباری ہے، جیسا کہ حکما اور محققین کی رائے ہے، تو اس تقریر سے صرف اس اشکال کا ازالہ ہو سکتا ہے، جو علم و معلوم، کلی و جزئی کے ایک ہو جانے کے متعلق پیدا ہوتا تھا، لیکن ایک ہی جزئی کے جوہر و عرض ہونے کی جو دقت تھی تو مجرد اس بیان سے قطعاً وہ حل نہیں ہوتی اور نہ اس سے اس کا جواب پیدا ہوتا ہے،

اگر ان دو امور سے غرض یہ ہے کہ یہ دونوں بالذات باہم ایک دوسرے کے بالکل غیر ہیں تو قطع نظر اس سے کہ یہ بات ذوق و وجدان کے بھی سراسر خلاف ہے، اور یہ ایک تیسرا مذہب ہے، جس پر کوئی دلیل بھی نہیں ہے، یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حکما کے مسلمات میں سے یہ بات ہے (جیسا کہ

اس کا بیان آگے آئے گا) کہ تمام وہ مجرد صورتیں جو خود اپنی ذات کے ساتھ قایم ہیں وہ خود ہی علم بھی ہوتی ہیں اور خود ہی اپنی ذات کی عالم بھی اور بذات خود معلوم بھی اور اسی پر انھوں نے اس مسئلے کی بنیاد قایم کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا یا ملائکہ روحانیین کو اپنی اپنی ذوات کا علم کس طرح ہے،

اب اگر اس نظریے کو مان لیا جائے جو اس متکلم نے پیش کیا ہے تو لازم آتا ہے کہ نفس انسانی جس وقت اپنے معقولات و معلومات کا تصور کرتا ہے اس وقت وہ ان کے وجود کے محصل اور موجد بھی ہے، اور یہ کہ نفس انسانی ان مجرد اور عقلی ذاتوں کی عالم بھی اور ان کی فعال و خلاق بھی ہے، کیونکہ اس شخص کا یہ اعتراف ہے کہ اشیا کے تصور کے وقت ہم میں ایک ایسی چیز پیدا ہوتی ہے جو اگرچہ معقول و معلوم ہے، لیکن نہ ذہن کے ساتھ قایم ہے، اور نہ ذہن سے باہر کسی اور چیز میں، جیسا کہ اس کے ظاہر بیان کا اقتضا ہے،

ظاہر ہے کہ کسی ایسے عقلی جوہر کے متعلق جس کا وجود مستقل ہے (یعنی کسی کے ساتھ قایم نہیں ہے) اس کا فعال و خلاق نفس انسانی کو قرار دینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے، خواہ یہ فعالیت و خلاقیت اسی معنی میں کیوں نہ استعمال کیے جائیں جو خدا کے سوا دوسرے فعال قوئی کے متعلق مستعمل ہے، یعنی استعداد بخشنے اور اس کی صلاحیت پیدا کرنے کے معنی میں جس کو اعدادی فعالیت کہتے ہیں، آخر اس کے بھی کوئی معنی ہوئے جب کہ نفس کو تمام معقولات و معلومات کا قابل بالقوۃ قرار دیا جاتا ہے، بایں معنی کہ در اصل معقولات کو قوت سے فعل کی جانب تو وہ طاقت لاتی ہے جو عقل بالفعل ہے، اب اگر نفس کو عقل کی مفید اور موجد قرار دیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کو ایسی علت ٹھیرائیں گے جس سے عقل کے وجود کا افاضہ ہوا، اس صورت میں لازم آتا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے بالقوۃ تھی اس نے اس شے کو جو بذات خود بالفعل تھی اسی کو قوۃ سے نکال کر فعلیت کی طرف لے آئی، حالانکہ یہ محال ہے،

یا نفس عقل کی علت قابلہ ہوگا، تو اس مسلک کے خلاف ہے

جو اس شخص نے اختیار کیا، کیونکہ جو چیز کسی چیز کے قابل ہوگی تو ضرور ہے کہ قابل اس شئے کا محل بھی ہو، اور اگر نفس کو اس عقل سے ان دو تعلقات میں سے کوئی تعلق نہ ہو، اور وہ اس کی علت غائی بھی نہ ہو کہ اس کا نہ ہونا تو ظاہر ہے، اور نہ نفس عقل کی صورت ہے، یعنی علت صوری بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ جو بات کہی گئی ہے اس کے اعتبار سے معاملے کا بالعکس ہونا قرین عقل ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ نفس کو ان معقولات و معلومات کے ساتھ کوئی تعلق باقی نہ رہا، ایسی صورت میں نفس کو ان معقولات کے وجود کا منشا اور منبع کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے، ماسوا اس کے حدوث، اور تجدد، عقل بالفعل ہونے کے قطعاً منافی ہے، جیسا کہ حکما کے نزدیک مسلم ہے،

نیز اس بنیاد پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو چیز معلوم ہو، وہ ایک ہی اعتبار سے کلی بھی ہو اور جزئی بھی، کلی تو اس لیے ہوگی کہ وہ ایک ایسا امر معقول ہے جو تمام خارجی مشخصات سے مجرد ہے، اور اسی کو کلی کہتے ہیں،

اور جزئی اس لیے کہ جب معلوم کا نفس کے آگے ایسا حصول ہو جسے استقلالی حصول کہتے ہیں، یعنی نفس کے ساتھ اس کا قیام نہ ہو تو ضروری ہے کہ وہ بذات خود متشخص بھی ہو، کیونکہ ذہن سے خارج کسی شئے کا وجود خود اس شئے کے تشخص کے مرادف اور مساوق ہے،

لیکن اس مقام کی صحیح تحقیق یہ ہے کہ جس ماہیت کے افراد زیادہ اور کثیر ہوں ایسی ماہیت کا تشخص ظاہر ہے کہ خارجی لواحق اور ہیئتوں کی وجہ سے ہوتا ہے، اب اگر واقعی حصول کے سوا (یعنی واقع میں اس کو جو حصول ہے اس حصول کے سوا) ماہیت کے لیے کوئی ایسا حصول نہ ہو جس میں اس کو ان تمام آلودگیوں اور لباسوں سے علیحدہ کر لیا گیا ہو، (جو واقع کے اعتبار سے اس کو لاحق ہوئے ہیں) جب تک ایسا نہ ہوگا، ماہیت کی کلیت یا کلیت کی صفت، یا اس صفت کے ساتھ موصوف ہونا کہ وہ اشتراک کو قبول کرتی ہے، ناممکن ہے، پس ضروری ہوا کہ ماہیت کے لیے کوئی حصول ضرور ہو، اور یہ حصول اس کے لیے ہو، جس نے اس کو ان آلودگیوں سے پاک کیا ہے،

جو عموم اور اشتراک کے قبول کرنے میں مانع تھیں، اور جب کسی چیز سے کسی چیز کو جدا کریں گے تو جو چیز جدا کی جائے گی ضرور ہے کہ اس کا کوئی وجود ہو، اور یہ بھی ضروری ہے کہ ماہیت کے جس وجود کو تمام آلائشوں سے معرّا اور پاک کیا گیا ہے، یہی وجود اس کا وہ حصول ہو جو معرا کرنے والے کی ذات کے اعتبار سے اس کے لیے ضروری ہے، پس ماہیت کا تجردی وجود جب اس کا وجود ہوا جس کو ذہن کے ساتھ ارتباط و تعلق ہے اور ظاہر ہے کہ جزئی مواد سے صورتوں کو جدا کر کے ملاحظہ کرنا اور ہیولانی عوارض سے اشیا کی تجرید یہ سارا کام انسان کا ذہن ہی کرتا ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ ماہیت کے تجردی وجود کا تعلق ذہن کے ساتھ وہی حلول اور قیام کا ہے، اس کے سوا کوئی دوسرا تعلق دونوں کے درمیان میں پیدا نہیں ہو سکتا، کیونکہ حلول کے معنی اس کے سوا کچھ نہیں ہیں کہ حال کا جو وجود فی نفسہ ہو، یہی اس کا وہ وجود ہو جو محل کے لیے ہے،

بہر حال اس تقریر کے بعد یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جتنی صورتیں ابھی مادّے کے ساتھ متعلق ہیں اور اب تک نفس کے ساتھ ان کا قیام نہیں ہوا ہے، اور نہ ان دونوں میں کوئی ربط ہوا ہے، یہ تمام صورتیں جزئی اور محسوس صورتیں ہیں، ان میں نہ کوئی کلی ہے اور نہ عقل کے معلومات میں سے ہے، کیونکہ ابھی تک مادّے کی ان آلودگیوں، اور آلائشوں سے وہ پاک نہیں ہوئی ہیں جو عقلی حصول سے شے معلوم کو روکتی ہیں، حالانکہ یہاں یہ فرض کیا گیا تھا کہ وہ معقول ہو چکی ہیں، یعنی ان کا حصول عقل میں ہو چکا ہے، اور وہ ایک ایسے وجود کے ساتھ موجود ہیں، جو اس خارجی وجود سے ایک علیحدہ وجود ہے، جہاں صورت جسمانی پردوں اور مادی حجابوں، ظلمانی آلائشوں میں غرق رہتی تھی،

اس کے سوا میری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ جب معلوم ایسا موجود ہوتا ہے جو مادّے سے مجرد ہے اور بذات خود قایم ہے، اور یہی حال نفس کا بھی ہے (یعنی مادّے سے مجرد ہے اور بذات خود قایم ہے) تو اس کے بعد پھر یہ کہنا کہ "معلومات (یا علمی صورتیں) ان کا وجود نفس میں ہے" اس کے معنی کیا ہوئے

آخر ان دونوں میں سے ایک ظرف اور دوسرا مظروف بغیر کسی ترجیحی وجہ کے کیوں بن گیا، حالانکہ ایسی دو چیزوں کے درمیان ظرفیت کا تعلق جو باہم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ اور مبائن ہیں، یہ بات تو صرف ان ہی چیزوں میں ہوتی ہے، جن میں مقدار اور جرمیتہ ہو،

ہاں! جس کا دل اللہ کے نور سے روشن ہوا ہو، اور اس نے ملائکہ کے علوم کا کچھ مزہ چکھا ہو، اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ اس موقع پر اسی مسلک کو اختیار کرے، جس کی طرف میں گیا ہوں، اور آغاز بحث میں بھی اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں، اور وہ یہ ہے کہ اپنے خیالی وحسی معلومات ومدرکات کے ساتھ نفس کو جو نسبت ہوتی ہے وہ اس نسبت سے جو محل قابل اور مقبول میں ہوتی ہے اس سے بھی زیادہ اس نسبت سے مشابہ ہے جو فاعل وخالق اور اس کی مخلوقات میں ہوتی ہے،

اس مسلک کو اختیار کرنے کی وجہ سے وہ سارے اعتراضات جو وجود ذہنی پر اس لیے کیے جاتے ہیں، کہ پہلے یہ مان لیا جاتا ہے کہ مدرکات ومعلومات کا نفس مدرِک محل ہوتا ہے اور یہ کہ کسی شے کے کسی دوسری شے کے ساتھ قیام کے معنی بھی یہی ہیں کہ شے قایم کا اس میں حلول ہے،

اعتراضات یہ ہیں، مثلاً لازم آتا ہے کہ نفس جوہری صورتوں کا ہیولی ومادہ ہو جائے، اور یہ کہ جوہر عرض اور کیف بن جاتا تھا، اور یہ کہ نفس ایسی چیزوں سے متصف ہو جو اس میں نہیں ہیں، مثلاً حرارت، برودت، (ٹھنڈک) حرکت، سکون، زوجیت، فردیت، حجریت، (پتھر ہونا) یہ اور اس کے سوا اور بھی پیچیدگیاں ہیں، جو اس مقام پر لازم آتی ہیں، پس جب یہ ثابت اور محقق ہو جائے کہ ان صورتوں کا نفس میں قیام اس طرز سے نہیں ہے جیسا کہ حلول میں ہوتا ہے، بلکہ اس کی نوعیت دوسری ہے، تو ان اعتراضات میں سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا، اور اس کی بھی ضرورت نہیں رہتی کہ خواہ مخواہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ نفس کے ساتھ جو چیز قایم ہے، یہ اور بات ہے، اور جو اس کے لیے حاصل ہے، یہ اور بات ہے، کہ نفس کو یہی تعلق تمام محسوسات کے ساتھ ہے، خواہ ظاہری ہوں

یا باطنی (لیکن حقیقی) اور اصیل انواع سے جو عقلی صورتیں حاصل ہوتی ہیں، نفس کے ساتھ ان کا کیا تعلق ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نفس اور ان نورانی و عقلی ذاتوں میں ایک قسم کی اشراقی نسبت قایم ہے ہو جاتی ہے، جن کا تعلق (عالم تکوین سے نہیں) بلکہ عالم ابداع سے ہے (جہاں حق تعالیٰ اشیا کو بلا مادہ کے پیدا فرماتا ہے) ان کو اپنے جنسی انواع کی تمثال اور اصنام سے وہی تعلق ہوتا ہے جو عام خیال کی بنیاد پر ان صورتوں کو خارجی اشخاص سے ہوتا ہے، جنھیں ذہن خارجی اور شخصی مادّوں سے منتزع کرتا ہے،

اس توجیہ کی بنیاد دراصل، افلاطون کے اس نظریے پر ہے جو "مثل افلاطونیہ" کے نام سے مشہور ہے، بہرحال وہ نورانی اور عقلی ذاتیں اگرچہ بذات خود قایم بالذات اور ان کا تشخص خود ان کی ذات سے ہوتا ہے، لیکن نفس انسانی چونکہ کثیف جسمانی تعلقات کی بنیاد پر اپنی ادراکی طاقتوں میں کمزور اور درماندہ ہے، اس لیے ان عقول نورانیہ کا مشاہدہ بوجہ کمال اسے میسر نہیں ہوتا، اور پورے طور پر اس کی رسائی ان تک نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ نہایت ضعیف اور ناقص سی جھلک اس پر پڑتی ہے، جیسے گرد آلود مطلع میں کوئی چیز دور سے نظر آتی ہو، یا کمزور بینائی والے کو دور سے کوئی سایہ نظر آتا ہو، جس کے متعلق اس کے دماغ میں کبھی خیال گزرتا ہے کہ یہ زید ہے یا عمرو ہے یا بکر ہے یا خالد ہے، وغیرہ بلکہ اس میں بھی شک ہوتا ہے کہ یہ آدمی ہے یا درخت ہے یا پتھر ہے،

اسی طرح سے نفس انسانی نورانی مثالوں اور عقلی صورتوں کے کلی ادراکات اور اس میں جو ابہام و عموم، اشتراک وغیرہ کے صفات ہیں، وہ مختلف شکوک اور احتمالات میں مبتلا رہتا ہے، اور یہ سب وجود کے ضعف اور اس کی معقولیت و معلومیت کی کمزوری و سستی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ بات اس وجہ سے بھی پیدا ہوتی ہے کہ عالم اور مدرک کی جانب سے کوتاہی اور قصور ہوتا ہے، کیونکہ ادراک کا ضعف اور علمی راہوں کی کمی جس طرح مدرک اور عالم کی جانب سے اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اس کی قوۂ ادراکہ اور علمی طاقت بذات خود ضعیف ہوتی ہے، جیسا کہ بچوں کے عقول کا حال ہے،

اور کبھی ادراک تام میں کوئی خارجی مانع پیش آجاتا ہے، مثلاً جن نفوس کے سپرد ابدان و اجسام کی تدبیر ہے عالم ظلمات کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے (وہ ادراک تام سے محروم ہوتے ہیں) اور مدرک و معلوم کی وجہ سے ادراک میں جو نقص پیدا ہوتا ہے، اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، کبھی تو اس شے مدرک و معلوم میں کوئی کوتاہی اور بذات خود کوئی پوشیدگی ہوتی ہے، اور کبھی شے معلوم و مدرک کا کمال و جلال اور اس کے ظہور کی شدۃ اور تیزی اس کی وجہ ہوتی ہے،

پہلی بات ان امور میں ہوتی ہے جو وجوداً ضعیف ہوتے ہیں، مثلاً زمانہ یا عدد یا ہیولیٰ اور اسی قبیل کی چیزیں، لامحالہ ان کا تعلق کمزور ہوتا ہے، کیونکہ ان میں عقل و معقول یا علم و معلوم در اصل حقیقت کی رو سے متحد ہوتے ہیں،

اور دوسری بات رفیع المرتبۃ اور حد ادراک سے بالاتر چیزوں میں ہوتی ہے کیونکہ نفس اپنے ضعف اور ان کی غایت قوۃ کی وجہ سے انھیں برداشت نہیں کر سکتا جیسے عقول فعالہ کا حال ہے،

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قوۃ مدرکہ شے معلوم کے فرط جمال و شدت جلال کی وجہ سے مبہوت و مقہور ہو جاتی ہے، اور اس کی شدۃ نوریت اور انتہائی درخشانی کی وجہ سے چکا چوند لگ جاتی ہے، اس کی بے تھاہ قوت اور لامحدود استیلا کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ کوئی اس کو اپنی پوری گرفت میں نہیں لا سکتا جیسا کہ واجب الوجود کے ادراک میں عقل کا حال ہو جاتا ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ معقولات کلیہ کے ادراک کے وقت عقل، عقلی اور مجرد ذاتوں کا ادراک کرتی ہے، لیکن اس طور پر نہیں کہ نفس ان کو کسی چیز سے منتزع کرتا ہے، یا اس معقول کو کسی محسوس سے چھڑا کر حاصل کرتا ہے، جیسا کہ عام حکما کا خیال ہے، بلکہ یہاں محسوس سے متخیل امور کی طرف اور متخیلات سے معقولات کی جانب منتقل ہوتا ہے، یا یوں سمجھو! کہ نفس دنیا سے کوچ کر کے آخرت کی طرف سفر کرتا ہے، اور آخرت سے بھی آگے بڑھ کر ماورائی طرف روانہ ہوتا ہے، یا یہ کہ یہ سفر عالم اجرام سے عالم مثال کی طرف اور مثال سے عالم معقولات کی سمت ہوتا ہے، حق تعالی کے قول :-

ولقد علمتم النشاءة الاولیٰ فلولا تذکرون ۔ | تم نے پہلی نشاۃ (آفرینش) کو تو جان چکے ہو، پھر چونکتے کیوں نہیں ہو،

اسی معنیٰ کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ آخرت کے امور کی معرفت در اصل دنیاوی امور کی معرفت میں پوشیدہ ہے، کیونکہ (آخرت اور دنیا میں) تضائف کی نسبت ہے اور ظاہر ہے کہ متضائفین میں سے ایک دوسرے کے ذریعے سے جانا جاتا ہے، لیکن یہاں بات اس حد پہ پہنچ گئی ہے، جہاں سے سمجھا جا سکتا ہے کہ ہم مباحثے کی راہوں سے ہٹ گئے (اس لیے اس بات کو یہیں ختم کرتے ہیں) اور ہم پھر انہی مباحث کی جانب متوجہ ہوتے ہیں جس میں مشغول تھے،

گفتگو اس میں تھی کہ علم در اصل وجود ہی کے ایک رنگ ونحو کا نام ہے، یعنی اس مجرد کا نام ہے، جو جوہر درّاک و عالم کے لیے یا اس کے سامنے حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ اپنی جگہ اس کی تحقیق میں آیندہ کروں گا (اسی کے ساتھ یہ بھی معلوم ہونا چاہئے) کہ جوہری وجود ہو یا عرضی، ہر ایک کے لیے ایک ماہیت کلیہ ہوتی ہے، جسے اہل اللہ اپنی اصطلاح میں عین ثابت کہتے ہیں، اور میرے مسلک میں بذات خود یہ نہ موجود ہوتی ہے اور نہ معدوم، اور نہ وجودی صفات، مثلاً علّیت اور معلولیت یا تقدم وتاخر وغیرہ سے یہ موصوف ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے بھی اس کا حال گزر چکا،

پس جس طرح محسوسات ومعقولات میں سے جو چیزیں فی نفسہٖ موجود ہیں، ان کا شمار در اصل مادّی، یا مجرد وجودوں میں ہے، اور ان کے لیے ایسی ماہیت ہوتی ہے جو ان کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور ان کے وجود کے ساتھ بالعرض موجود ہوتی ہے، اسی طرح جو موجود رابطی ہے، یعنی ادراکی قوتوں کے معلومات یا ان کے مشاہدات یا جو ان قوتوں کے آگے حاضر ہیں، یہ بھی در اصل حسی اور عقلی وجودات ہیں، حیات کی حالت یہ ہوتی ہے کہ ان کا وجود نفس انسانی کے وجود سے جدا اور علیحدہ ہوتا ہے، اور نفس کے سامنے وہ ایسے واسطے کے ذریعے سے جو ان کا مظہر ہوتا ہے، یا ان کے ظہور کی جگہ ہوتی ہے، وہ حاضر ہوتے ہیں، یہ واسطے اور ذرایع مثلاً آنکھوں کی رطوبت جلیدیہ ہوتی ہے،

آئینہ ہوتا ہے، خیال ہوتا ہے جن میں ان کا حلول نہیں ہوتا،
اور عقلیات کی صورت یہ ہوتی ہے کہ خود نفس ترقی کر کے ان تک پہنچتا، اور ان کے ساتھ اتصال حاصل کرتا ہے، لیکن یہاں بھی حلول کا تعلق پیدا نہیں ہوتا، یعنی نفس میں ان امور کا حلول نہیں ہوتا، اور یہ عقلیات بذات خود شخصی وجود رکھتے ہیں، اور اپنی اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایسے کلیات ہوتے ہیں، جو کثیرین پر صادق آتے ہیں، اور یہ کثیرین دراصل ان کے نوعی اصناف کے اشخاص ہوتے ہیں، ان ماہیتوں کا یا ان عقلی مفہومات کا حصول، اور ان کا وقوع وجودوں کے مختلف انحاء و اطوار کے ساتھ ایک قسم کا طفیلی اور تبعی حصول اور عکسی وقوع کے مانند ہوتا ہے، ان کے حصول اور وقوع کی نوعیت گویا ایسی ہوتی ہے جیسے شفاف اور صیقل دار چیزوں میں اشیا کے عکس کا حال ہوتا ہے، جو صفائی، بساطت اور ہو بہو ہونے میں وجود کے ہم مثل ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ان عکوس و اشباح پر کوئی یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ وہ جوہر ہیں یا عرض، پس جس طرح آئینے میں انسان کی صورت کا تخیل اس طرز پر ہوتا ہے کہ کوئی اس کو یہ نہیں کہہ سکتا کہ واقعی وہاں کوئی انسان موجود ہے، بلکہ اس عکس کا وجود دراصل انسان کی شبیہ اور اس کا شبح ہوتا ہے، اور واقعی انسان کے تحقق کے ساتھ آئینے والی صورت کا بھی بالعرض تحقق ہوتا ہے، بجنسہ یہی حال حیوان، نبات، حرکت، حرارت وغیرہ کے اس مفہوم کا ہے، جو ذہن میں حاصل ہوتا ہے کہ یہ ان اشیا کے مفہومات ہوتے ہیں نہ کہ ان کی عین ذات اور ان کے واقعی حقایق ہوتے ہیں، اور کسی شے کے مفہوم کے لیے کوئی ضروری نہیں ہے کہ وہ اس شے کا فرد بھی ہو،
خلاصہ یہ ہے کہ خارجی موجودات جب نفس انسانی کے سامنے آجاتے ہیں تو نفس کی صقالت و صفائی اور مادے سے مجرد ہونے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس میں ان موجودات کی عقلی اور خیالی اور حسی صورتیں حاصل ہو جاتی ہیں ٹھیک آئینے میں جس طرح ان اشیا کے عکوس و اشباح و خیالات کا حصول ہوتا ہے، البتہ دونوں حصولوں میں فرق یہ ہے کہ آئینے والے حصول میں ایک قسم کے

قبول کرنے کا رنگ ہوتا ہے، یعنی گویا ان صورتوں کا آئینہ قابل ہوتا ہے، اور نفس کے اندر اس حصول کی کیفیت فعل اور تاثیر سے زیادہ مشابہ ہوتی ہے،

یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ میں نے جو بات کہی یہ بجنسہ وہی نظریہ ہے جو ان لوگوں کی طرف منسوب ہے جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ شبح اور مثال کے قائل ہیں (یعنی علم کی حقیقت ان کے یہاں حصول باشباح ہے) بلکہ ان دونوں مسلکوں میں فرق ہے، ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ خارج میں مثلاً انسان کی ماہیت اور اس کی ذات ہوتی ہے، اور ذہن میں ماہیت نہیں بلکہ صرف انسان کا شبح اور اس کی مثال ہوتی ہے، اور ہمارا خیال یہ ہے کہ انسانی ماہیت اور اس کا عین، ثابت دونوں ظرفوں اور موطنوں میں محفوظ رہتا ہے، لیکن باوجود اس کے ان میں سے کسی ایک جگہ بھی وجود اور ہستی سے بذات خود اسے کوئی سروکار نہیں، جیسا کہ ہم اسے ثابت کر چکے ہیں لیکن اس بے سروکاری کے ساتھ بھی ماہیت کو وجود کے کسی نحو و پیرایہ اور طرز کے ساتھ یا مختلف انحا کے ساتھ ایک قسم کا اتحاد ہوتا ہے، مثلاً انسان ہی کو لو، اس کے مفہوم کو وجود کے کسی خاص طرز کے ساتھ یا تو خارج میں ایسا اتحاد ہوتا ہے کہ اس پر جوہر ہونا، ابعاد ثلاثہ (طول و عرض و عمق) کے قابل ہونا، نشوونما کی صفت سے موصوف ہونا یعنی نامی ہونا، حساس ہونا، مدرک معقولات ہونا، یہ سب باتیں صادق آتی ہیں، یا اس قسم کے وجود سے اتحاد ہوتا ہے کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے جو مادّے سے بالکل پاک ہے، یعنی وہ ایک عقلی جوہر مفارق ہے جس کا نام افلاطون اور اس کے پیشروؤں کی زبان میں روح القدس ہے،

یا انسان کے اس مفہوم کو وجود کے کسی نحو خاص سے ذہن میں گونہ ایسا اتحاد ہوتا ہے، کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا نفسانی عرض ہے جو قسمت اور نسبت کو قبول نہیں کرتا، پھر خواہ وہ حال ہو یا ملکہ ہو (یعنی انسان کی علمی صورت مقولۂ کیف کے نیچے درج ہو کر یا حال ہو گی اگر یہ سہولت زائل ہو جائے، یا ملکہ اگر راسخ ہو جائے)

ایک تحقیق اور اسکی تفصیل

تمھیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کسی ایک شے کو جب کسی دوسری شے پر حمل کرتے ہیں تو اس حمل اور اتحاد کی دو صورتیں

ہوتی ہیں،

ایک تو وہی حمل شائع صناعی ہے، جس کا نام حمل متعارف ہے، اور یہ حمل فقط یہ بتاتا ہے کہ موضوع اور محمول میں وجوداً اتحاد ہے، اس کا مآل یہ ہوتا ہے، کہ موضوع محمول کے افراد میں سے ہے، خواہ حکم موضوع کے صرف مفہوم پہ کیا جائے جیساکہ قضیۂ طبیعیہ میں کیا جاتا ہے، یا حکم موضوع کے افراد پر ہو جیساکہ عام محصورہ قضیوں کا حال ہے، پھر اس حمل کی شکل کبھی یہ ہوتی ہے کہ محکوم بہ یعنی محمول محکوم علیہ یعنی موضوع کی ذاتی ہوتا ہے، اور اس وقت اس کا نام حمل بالذات ہے، اور کبھی عرضی ہوتا ہے، اس کو حمل بالعرض کہتے ہیں اور سب کو حمل عرضی کے نام سے موسوم کرتے ہیں،

دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ اس میں صرف یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ ایک قسم کی اعتباری مغائرت کو سامنے رکھ کر موضوع بجنسہ محمول کی ماہیت اور اس کا مفہوم ہے، یعنی یہ حکم کیا جاتا ہے کہ "یہ بجنسہ اس کی ماہیت کا عنوان ہے" بہر حال اس حمل میں صرف ذات اور وجود کا اتحاد نہیں دکھایا جاتا (جیساکہ پہلی قسم کا حال تھا) اس کا نام حمل ذاتی اولی ہے، یا صرف ذاتی کیونکہ یہ بات بجز ذاتیات کے اور کہیں میسر نہیں آسکتی،

باقی اولی اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا صدق اور کذب بہ نظر اول معلوم ہوجاتا ہے کیونکہ بسا اوقات ایک ہی محمول، ایک ہی موضوع پر صادق بھی آتا ہے، اور پھر کاذب بھی ہو جاتا ہے، بلکہ ایک ہی مفہوم کو اگر خود اسی مفہوم پر محمول کریں تو حمل کی ان دونوں قسموں کے اختلاف کی وجہ سے وہ بھی صادق اور کاذب ہوتا ہے، مثلاً جزئی لامفہوم، وہ لاممکن جو امکان عام سے مشتق ہو، وہ لاموجود جو وجود مطلق سے ماخوذ ہو، عدم العدم، حرف، شریک باری، اور نقیضین کا حال ہے، اور یہی وجہ ہے کہ تناقض کی صحت کے لیے ان آٹھ مشہور شرطوں کے سوا ایک اور شرط کا اضافہ کیا گیا ہے، یعنی حمل کی وحدت بھی ہو، (تم خود غور کرو) کہ جزئی پر جزئی کو حمل کریں تو حمل ذاتی کے اعتبار سے صحیح ہوگا، لیکن حمل متعارف کے لحاظ سے جزئی قطعاً جزئی نہیں ہے، بلکہ کلی ہے، اسی طرح حرف کے مفہوم کا

حال ہے کہ اول یعنی حمل ذاتی کی بنیاد پر حرف حرف ہے، لیکن ثانی یعنی متعارف کی بنا پر حرف حرف نہیں ہے، (بلکہ اسم ہے)

بہر حال جب یہ مقدمات ذہن نشیں ہو چکے تو اب ہم کہتے ہیں کہ عقلی اور کلی طبائع اپنی کلیت اور معقولیت کی حیثیت سے مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے مندرج نہیں ہوتے، لیکن نفس میں ان کا جو وجود ہو خواہ حال کی حیثیت میں یا ملکے کی، اس اعتبار سے وہ مقولۂ کیف کے نیچے درج ہوتے ہیں،

اس پر اگر تم ہم سے پوچھو کہ مثلاً جوہر اپنے ماتحت انواع اور اجناس کے طبائع میں کیا ماخوذ نہیں ہوتا، اور جوہر کیا ؟ کم النسبت، سب اپنے افراد کی طبائع میں یقیناً ماخوذ ہوتے ہیں، مثلاً انسان (جو جوہر کے ماتحت ایک طبیعت نوعی ہے) کو کیا جوہر، قابل ابعاد ثلثہ، حساس، ناطق، نہیں کہا جاتا ؟ زمانے کو کم متصل غیر قار نہیں کہتے ؟ (ایسی مقدار جس کے اجزا باہم ایک دوسرے سے اگرچہ متصل ہوتے ہیں، لیکن ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ جمع اور قرار نہیں پاسکتا) اسی طرح کم متصل قار جو دو جہتوں میں منقسم ہو اسطح کو کہتے ہیں،

اے حقیقت پرست انسان ! میں تجھ کو یہ جواب دوں گا کہ انسان کی تعریف میں صرف جوہر کے آجانے سے یہ کیسے ضروری ہو گیا کہ وہ مجموعہ جو انسان کی حد اور تعریف ہے وہ جوہر کا ایسا فرد ہے جو اس کے نیچے مندرج ہو، مثلاً جزئی کا مفہوم یا اس کی حد یعنی یہ کہ جزئی وہ ہے جس کا نفس ذات کثیرین پر صادق آنے میں مانع ہو، یقیناً یہ نہیں چاہتی کہ خود یہ مفہوم یا حد بھی جزئی ہو، اگرچہ کسی شے کی حد کے لیے اپنے محدود کا عین ہونا ضروری ہے، یہ بالکل صحیح ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حد، محدود کا فرد بھی ہو، اسی طرح جوہر کے مفہوم کا خود اپنی ذات کا عین ہونا، یہ بات جوہر کے جزئیات اور افراد و انواع میں اس مفہوم کو داخل نہیں کر دیتی اور نہ دوسرے مقولات کے نیچے، ہاں ! یہ بات اس وقت بلا شبہہ ضروری ہوتی (اگر جوہر کا مفہوم اور اس کی حد) یہ جوہر کے آثار مرتب ہوتے، مثلاً جوہر کے مفہوم کا نفس مفہوم ہونے کی حیثیت سے اور کلیت کی شرط کے ساتھ اگر اس کا یہ حال ہوتا کہ جب خارج میں پایا جائے تو موضوع

اور محل مستغنی ہیں، ہو کر نہ پایا جائے' ظاہر ہے کہ کلیت کی شرط کے ساتھ اس مفہوم کا خارج میں وجود ہی محال ہے' کیونکہ خارج میں جو چیز موجود ہوگی وہ تو تشخص ہو جائے گی' اور یہی بات میں اکثر حدود اور مفہومات کے متعلق کہتا ہوں مثلاً حیوان کی تعریف یعنی جوہر، نامی، حساس' ظاہر ہے کہ اس پر خود یہی مفہوم حمل شائع کی بنیاد پر قطعاً صادق نہیں آسکتا' اگرچہ حمل اوّلی کے اعتبار سے یہ حمل جائز ہوگا'

اب اگر تم یہ کہو کہ نوعی طبائع جب بذوات خود مقولات کے نیچے کسی قسم کے وجود کے طرز پر مندرج نہیں ہوتے تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ کوئی مقولہ ان کا ذاتی نہ ہوگا اور نہ ان پر کسی طریقے سے صادق آسکتا ہے' اور پھر یہ بھی لازم آتا ہے کہ ان نوعی طبائع کے نیچے جو اشخاص ہیں وہ بھی کسی مقولے کے نیچے مندرج نہ ہوں' کیونکہ ہر چیز کی حقیقت اس کی وہی نوعی ماہیت ہوتی ہے (پس جب ماہیت ہی مقولات سے آزاد ہوئی تو اشخاص بدرجۂ اولیٰ آزاد رہیں گے)'

میں کہتا ہوں کہ مقولے کے نیچے کسی موجود کا مندرج ہونا دو باتوں کو مقتضی ہے'

ایک تو یہ کہ اس مقولے کا مفہوم اس موجود کی حقیقت میں ماخوذ ہے' مثلاً سطح کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ ایک کم متصل قار ہے جو صرف دو جہتوں میں منقسم ہوتا ہے' ظاہر ہے کہ سطح کی حقیقت میں یہ مفہومات اس طرح ماخوذ ہیں جس طرح حد میں حد کے اجزا کا حال ہوتا ہے'

دوسری بات یہ ہے کہ اس مقولے کا اس موجود پر اثر مرتب ہو' مثلاً سطح کہ کم ہونے کی وجہ سے قابل انقسام و مساوات ہو' اور متصل ہونے کی وجہ سے اس میں ایسے اجزا پیدا ہوں' یا فرض کیے جا سکیں' جن کے حدود مشترک ہوں' (یعنی ہر جز کی انتہا دوسرے کی ابتدا ہو) اور قار ہونے کی وجہ سے اس میں ایسے اجزا ہونے چاہئیں جو وجوداً باہم مجتمع ہوں'

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ نوعی طبائع جب خارج میں موجود ہوتے ہیں اور خارجی تشخصات سے متشخص ہو جاتے ہیں تو جو باتیں ان کی ذاتی ہیں ان کے آثار اس پر مرتب ہوتے ہیں کیونکہ خارجی اور عینی وجود ہی ترتب آثار کی شرط ہے، لیکن جب ان کا وجود ذہن میں ہو اور ذہن میں یہ ظلی تشخصات سے متشخص ہوں تو اس وقت بھی یہ طبائع ذاتیات کے مفہوم کی حامل ہوتی ہیں، لیکن ان پر واقعی آثار مرتب نہیں ہوتے کیونکہ آثار موجود کے لیے ہیں نہ کہ مفہوم کے لیے، فرض کرو کہ سطح سے جو چیز ذہن میں حاصل ہوتی ہے وہ کم اور مقدار کے معنی کو متضمن ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ اس پر کمیت اور مقداریت کے آثار مرتب ہوتے ہیں، یعنی ذہن میں جو معنی حاصل ہوا ہے موجود ذہنی ہونے کی حیثیت سے اور اس اعتبار سے کہ وہ ذہن کے ساتھ قایم ہے قطعاً بذات خود اس قابل نہیں ہے کہ اجزا میں ہم اس کی تقسیم کر سکتے ہوں، بلکہ اس حیثیت سے دراصل وہ ایک ایسا بسیط مجرد معنی ہے کہ جب خارج میں ہوگا تو اس پر بالذات کمیت اور مقداریت کے آثار مرتب ہوں گے یہی حال اس مفہوم کا ہے جو انسان سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ مفہوم مجملاً اگر کہو تو حیوان ناطق ہے، لیکن یہ ایسا حیوان نہیں ہے، جس پر حیوانیت کے آثار مرتب ہوں، یعنی ابعاد (طول و عرض و عمق) کا اس میں بالفصل ہونا، حیز اور جگہ چاہنا، نشو و نما، حس، اور ذہنی حرکت وغیرہ صفات و آثار اس مفہوم پر مرتب نہیں ہیں، حیوان ناطق کا یہ مفہوم اپنے اندر جس حیوان کو لیے ہوئے ہے، یہ ایسا حیوان ہے جو تمام حیوانی اعمال سے مجرد اور پاک ہے، اور اس کے آثار و افعال سے منزہ اور جدا ہے، یہی حال اس کے دوسرے جزو ناطق کا ہے،

اس پر اگر یہ کہا جائے کہ یہاں جو چیزیں ذاتیات نہیں بلکہ ذاتیات کے آثار قرار دئے گئے ہیں، اور ان کے متعلق یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ذاتیات کے آثار ذہن میں انواع سے جدا اور منفک ہو جاتے ہیں غور کیا جائے تو یہ آثار دراصل خود ہی ذاتیات ہیں، آخر کم کے معنی اس کے سوا اور کیا ہیں، یعنی

"وہ چیز جو بالذات انقسام پذیر ہو، پھر یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ ذہن میں کم کا حصول ہو اور وہ ایک بسیط عقلی مجرد معنی ہونے کی وجہ سے نا قابل انقسام ہو، اور اگر اس کو قابل انقسام تسلیم کر لیا جائے تو وہ کیف باقی نہیں رہتا (حالانکہ حصول ذہنی کا یہ لازمی نتیجہ ہے)

ہم پھر اس کے جواب میں یہی کہیں گے کہ (مثلاً) کم نا قابل انقسام اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ) اس مفہوم کے اعتبار سے جو ذہن میں اس سے حاصل ہوتا ہے، اور وجود ذہنی کے دلائل اگر ان کے متعلق یہ مان بھی لیا جائے کہ وہ مکمل ہو چکے ہیں تاہم ان دلائل سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اشیا کی ماہیتیں ذہن میں حاصل ہوتی ہیں، نہ کہ ان کے افراد، اور نہ ان کے وجود کے مختلف انحاء اطوار، اور ہم اس کو برہان سے ثابت کر چکے ہیں، کہ وجودات وتشخصات کے مختلف انحاء اطوار کا ایک ظرف سے منتقل ہو کر دوسرے ظرف (مثلاً خارج سے ذہن میں) جانا نا ممکن ہے، اس کے ثبوت کے لیے یہی کافی ہے کہ شے سے جو صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے (اس میں شے کو نہیں بلکہ صورت کو) یہ لوگ علم کہتے ہیں، اور اسی کو علم کی تعریف قرار دیتے ہیں،

خلاصہ یہ ہے کہ کم کے مفہوم کو ان انواع پر محمول کرنا (جو اس کے نیچے مندرج ہیں) یہ حمل اسی قسم کا ہے، جیسے کم کے مفہوم کو خود اس کی ذات پر محمول کر دیں، بایں معنی کہ ان انواع کی حد اور تعریف میں کم کا مفہوم بھی شریک اور ماخوذ ہے، اور اس طرح ماخوذ ہے جس طرح اپنی ذاتی یا ذات کے اندر خود شے ماخوذ ہوتی ہے، گویا کم کا مفہوم جس طرح ایک حیثیت سے خود اپنے نفس یعنی کم کا فرد نہیں بن سکتا، اور نہ قابل انقسام ہو سکتا ہے، یہی حال ان انواع کا ہے جو کم سے ذہن اور عقل میں حاصل ہوتے ہیں،

گزشتہ بالا تقریروں سے تم پر یہ مسئلہ واضح ہو گیا ہو گا کہ ذہنی معقولات میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جو کسی مقولے کے نیچے بایں معنی مندرج نہیں ہیں، کہ اس مقولے کے وہ افراد ہوں، یعنی وہ ان مقولات کے افراد نہیں ہوتے، بلکہ یا تو عین ہوتے ہیں، یا یہ مقولات ان ماہیتوں کی ذات میں داخل اور

ان کے ساتھ ماخوذ ہوتے ہیں' (یہ تو ان کا ذاتی حال ہوتا ہے) باقی اس حیثیت سے کہ یہ ذہن کے ایسے صفات ہیں جن کے ساتھ ذہن متصف ہوتا ہے' اس لحاظ سے بالعرض یہ مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہوتے ہیں' (میں نے بالعرض) اس لیے کہا کہ کیف ان کا ذاتی نہیں ہوتا'

بہر حال یہ سارے مشکلات جو اس مسئلے میں پیش آرہے ہیں ان کی بنیاد صرف اس مسلمہ پر ہے کہ مقولات عشرہ ان تمام افراد کے لیے جو ان کے نیچے مندرج ہیں ہر اعتبار سے ان کے ذاتیات ہوتے ہیں' حالانکہ اس پر کوئی دلیل اب تک قایم نہ ہو سکی' اور نہ وجدان سے اس کی عمومیت وکلیت کی صداقت کی تصحیح ہوئی ہے' حالانکہ یہی وہ بات ہے جس نے عقول واذہان کو پچھاڑ کر گرا یا اور جس نے علما کو سرگردان و پریشان کرکے اس حد پر پہنچا دیا کہ ان میں سے بعض نے وجود ذہنی کا انکار ہی کر دیا' اور بعضوں نے "انقلاب ماہیت" کو جائز قرار دیا بعضوں نے خیال کیا کہ علم پر کیف کا اطلاق صرف تشبیہی طور پر محض مسامحت کی بنیاد پر کیا جاتا ہے' الغرض جس کی سمجھ میں جو کچھ آیا اس باب میں اس نے اسی کو اپنا مذہب بنایا' لیکن پیچیدگی کے حل کی توفیق ان میں سے کسی کو نہ ہوئی' اور نہ صحیح راہ کسی کو نظر آئی' اسی کا نتیجہ ہے کہ اب تک جس کسی نے جو کچھ بھی کہا ہے اس سے بہت کم تشفی وتسکین ہوتی ہے' (بہر حال پہلی دقت اس مسئلے کے متعلق جو تھی اس کے مباحث ختم ہو گئے' اب دوسری مشکل کی تقریر کی جاتی ہے)

دوسری مشکل (اس پیچیدگی کی تقریر یہ ہے) کہ ہم بسا اوقات بلند وبالا پہاڑوں اور وسیع لق ودق میدانوں کو' درختوں' نہروں' ٹیلوں' گڑھوں' وغیرہ کے ساتھ تصور کرتے ہیں' اسی طرح ہم آسمانوں پر بڑے ستاروں کا تصور جزئی طور پر اس طرز سے کرتے ہیں کہ اشتراک کے قبول کرنے کی ان میں صلاحیت نہیں ہوتی'

(اب اگر وجود ذہنی) کے متعلق اس نظریے کو صحیح مانا جائے جیسا کہ علم حکما کا خیال ہے تو گزشتہ بالا صورتوں میں تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ ساری چیزیں (جن کا

ذکر ہوا) ان کا حصول قوت خیالیہ کے اندر ہوتا ہے، اور قوت خیالیہ ظاہر ہے کہ نہ جسم ہے، اور نہ کوئی مقدار والی شے، یعنی طول و عرض وعمق رکھنے والی شے نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف ایک کیفیت ہے، اور اس قوت کا نام ہے جو ان بخارات لطیفہ کو عارض ہوتی ہے جو انسان کے سر کے خلا میں بھرے رہتے ہیں، اسی طرح سے فرض کیجئے کہ ہم زید کا تصور کرتے ہیں، اور زید کے ساتھ دوسرے اشخاص کا بھی، اس وقت یقیناً اسی کیفیت میں جس کا نام قوت خیالیہ ہے ایسے چلتے پھرتے لوگوں کا حصول ہوگا، جن کا ادراک کیا جارہا ہے، اور جن کے ساتھ تعقل کا تعلق قایم ہے، اور جو آدمی کے صفات سے موصوف ہیں، اور جو اپنے اپنے پیشوں اور ہنر کے ساتھ اس قوت کو بھرے ہوئے، اور معمور کیے ہوئے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ ایسی بات ہے جس کا بطلان بیّن ہے، یہی وقت اس وقت ہوگی اگر ان چیزوں کا محل اس روح کو قرار دیا جائے جو دماغ کے اگلے حصے میں رہتی ہے، کیونکہ حجماً ومقداراً وہ بہت چھوٹی ہوتی ہے بھلا اتنی چھوٹی سی چیز میں اتنے عظیم و وسیع امور کا منطبع ہونا کیا بدیہی البطلان نہیں ہے،

یہاں یہ عذر قطعاً ناقابل شنوائی ہے کہ دونوں کی تقسیم غیر متناہی حدود تک ہوسکتی ہے، (یعنی حال اور محل دونوں کی، اس لیے ایک کا انطباع و انطباق دوسرے پر ممکن ہے) آخر محض اس لیے کہ کسی ہاتھ کی ہتھیلی اور کسی پہاڑ کی تقسیم دونوں میں لامتناہی حد تک جاری ہوسکتی ہے، اس لیے کیا ہاتھ کی ہتھیلی میں پہاڑ سما سکتا ہے، یا کوئی اپنی مٹھی میں پہاڑ کو بند کرسکتا ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس تقریر سے اگر کوئی نقض عائد ہوتا ہے، تو اس مسلک پر جو عام اشراقیوں نے اختیار کیا ہے، یعنی خیالی وحسی قوتوں میں جسمانی اشباح اور جسمانی تمثالوں کے وجود کے قائل ہیں، لیکن اب تک اس کے ثبوت میں کوئی شافی دلیل یا کافی برہان نہیں پیش کرسکتے ہیں، جیسا کہ اس مسلک کے مطالعہ کرنے والے خوب جانتے ہیں،

لیکن جو اس بات کے قائل ہیں کہ ان حسی اور خیالی قوتوں کا تعلق (ادراک سے) فقط اس قدر ہے کہ یہ ایک قسم کے استعدادی مظاہر ہیں، جو نفس کو

آمادہ کرتے ہیں کہ وہ ان مثالی صورتوں اور اشباح کا مشاہدہ کر سکے جن کا وجود مثال اعظم کے عالم میں ہے، جیسا کہ شیخ الاشراق نے ایرانی حکما اور رواقی فلاسفہ کی اتباع میں اس مسلک کو اختیار کیا ہے، یا یہ خیالی اور حسی قوتیں نفس کے ایسے آلات اور اوزار ہیں جن کے ذریعے سے وہ یعنی نفس اپنے مثال اصغر کے عالم میں ان چیزوں کی تخلیق و آفرینش کا کام کرتا ہے، جیسا کہ میرا ذاتی مذہب ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ معلومات خیالیہ اور مدرکات حسیّہ کے لیے جو لوگ عالم جسمانی کے اس عینی اور خارجی وجود کے سوا کسی اور وجود کو بھی ثابت کرتے ہیں ان پر یہ نقص وارد نہیں ہوتا، خلاصہ یہ ہے کہ صوری اشیا کے لیے، علمی اور ذہنی وجود جن دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے، بطور قدر مشترک کے ان سب سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ صوری اشیا (یعنی جن کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے) کے لیے کسی دوسرے عالم میں ایک خاص رنگ کا وجود ہوتا ہے، (اور ان ہی دلیلوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے) کہ تمام صورتوں، اور شبحوں، اور خیالوں وغیرہ کے لیے علاوہ اس ظہور کے جو ظاہری حواس کے سامنے ہوتا ہے، ان کا کہیں اور بھی وجود ہے اور اسی وجود کے ذریعے سے باطنی قویٰ کو ان کا علم اور انکشاف ہوتا ہے، بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایسا نفس جو (خارجی اور ذہنی) دونوں وجودوں سے مجرد اور پاک ہے، اور دونوں عالم (ذہن، خارج) کے اختلاط سے اس کا دامن آلودہ نہیں ہوا، ایسے نفس کو اپنے باطنی قویٰ کے ذریعے سے اشیا کے اس وجود باطنی کا علم حاصل ہوتا ہے، جیسے ظاہری قوتوں کے ذریعے سے ان اشباح کا علم میسر ہوتا ہے،

الغرض نفوس مجردہ ظاہری قوتوں کے ادراک کی راہ سے اس عالم (شہادت) کے وجود اور ہونے پر دلیل قایم کرتے اور راہ پاتے ہیں، اور باطنی قوتوں کے ادراک سے ان کو دوسرے عالم کے ثبوت کا سراغ ملتا ہے جو شبحی اور مقداری ہوتا ہے (یعنی دوسرے وجود کا عکس اور طول و عرض و عمق وغیرہ مقداریں اس میں پائی جاتی ہیں) جس طرح نفس مجرد اپنی ذات اور عقلی حقائق کے ادراک کی راہ سے عالم عقلی کا پتا دریافت کرتا ہے اور اسی

ادراک کو ایسے عالم کے وجود کی دلیل راہ بناتا ہے جو دونوں قسموں (ذہن وخارج) سے باہر ہیں، اور ہر دو اقلیم کے احاطے سے خارج ہیں،

تقریر اس کی یہ ہے کہ مثلاً ہم جب اس عالم کے اشخاص میں کسی شخص کا ایک بار مشاہدہ کر لیتے ہیں تو اس کے معدوم ہو جانے کے بعد بھی ہم اس کو اسی طرز اسی شان کے ساتھ اپنے سامنے پاتے ہیں، جس شکل و شباحت مقدار وضع میں پہلی بار پایا تھا اور ان ہی خصوصیتوں کے ساتھ وہ عالم اور مدرک کے سامنے کھڑا ہوتا ہے، یقیناً اس شخص کے لیے کسی نہ کسی قسم کا وجود ضرور ہے، ظاہر ہے کہ اس کا وجود اس عالم میں تو ہے نہیں، ناگزیر ہوا کہ اس کے وجود کو کسی دوسرے عالم میں مانا جائے،

یہی وہ بنیاد ہے کہ اسی بنا پر افلاطون اور قدیم حکما یا ایسے ارباب ذوق وکشف جن کا شمار لاہوتیوں میں ہے انھوں نے یہ مسلک اختیار کیا ہے، کہ اس عالم کے موجودات بذات خود قایم ہیں، لیکن ان کا قیام مکان میں نہیں ہے اور نہ ان کو کسی سمت اور جہت کے ساتھ متعین کر سکتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ یہ عالم، عالم حس اور عالم عقل کے درمیان بطور واسطے کے ہے، وجہ یہ ہے کہ عقلی موجودات تو مادے سے پاک ہوتے ہیں، اور مجرد و منزّہ ہوتے ہیں ہر قسم کے مادی آثار و توابع سے مثلاً انیت (یعنی کہیں یا کسی مکان میں ہونے کی صفت اور شکل، کم، مقدار، رنگ، روشنی، وغیرہ کی آلودگی سے کلیۃً مقدس ہوتے ہیں،

اسی کے بالعکس حسی موجودات کہ وہ از سر تا بقدم ان ہی مادی اعراض و غواشی میں غرق رہتے ہیں، باقی یہ مثالی اشباح جو اس عالم میں ثابت ہیں تو ان میں ایک پہلو تجرد کا بھی ہے، مثلاً کسی جہت کے ساتھ محدود نہ ہونے یا یہ کہ ان کو کوئی مکان حاوی نہیں ہوتا، یہ پہلو تو ان کی تنزیہ کا ہے، مگر اس حیثیت سے کہ مقدار و اشکال کو قبول کرتے ہیں، ان میں ایک شان تجسم کی پیدا ہو گئی،

اس مقصد کے اثبات میں شیخ شہاب الدین سہروردی نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے :-

وہ کہتے ہیں "کہ ابصار یعنی دیکھنا اس میں یہ نہیں ہوتا کہ مرئی (یعنی جو چیز دیکھی جاتی ہے) اس کی صورت آنکھ میں چھپ جاتی ہے جیسا کہ معلم اول کی رائے ہے، اور نہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ سے شعاعیں نکل کر شے مرئی پر پڑتی ہیں جیسا کہ ریاضی والوں کا خیال ہے"

بلکہ کسی روشن جسم کا تندرست آنکھ کے سامنے ہو جانا بس یہی دیکھنا ہے اور یہی "مقابلہ" اس دیکھنے کی حقیقت ہے، اس کے سوا یہاں کچھ اور نہیں ہوتا، اسی مقابلے کے ذریعے سے نفس کو مرئی کا اشراقی علم حاصل ہو جاتا ہے اور وہ اس کو دیکھنے لگتا ہے، اسی طرح آئینے کی صورت بھی آنکھ میں نہیں ہوتی کیونکہ عظیم (بڑی چیز) کا صغیر (چھوٹی چیز) میں انطباع محال ہے،

نیز آئینے والی صورت بعینہ تمھاری صورت بھی نہیں ہے اور نہ[1] وہ اس چیز کی صورت ہے جس کو تم اس صورت کی آنکھ سے دیکھ رہے ہو، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، کیونکہ بینائی کا شعاع کے ذریعے سے حاصل ہونا جب یہی نظریہ باطل ہو چکا ہے، تو پھر انعکاس کا نظریہ تو اس سے بھی بدتر ہے (اور آئینے کی صورت کے متعلق اس قسم کے خیالات اس پر مبنی ہیں کہ بینائی میں صورت طبع ہوتی ہے)

بہر حال جب یہ واضح ہو گیا کہ آئینے میں صورت نہیں ہوتی، اور نہ اجسام میں سے کسی اور جسم میں صورت ہوتی ہے،

اور یہ بھی مسلم ہے کہ جلیدیہ (آنکھ کی خاص رطوبت جس سے بینائی کا تعلق ہے) کا مبصرات (جو چیزیں دیکھی جاتی ہیں) سے وہی تعلق ہے جو آئینے کو محسوس صورتوں سے ہے، پس جس طرح آئینے والی صورت آئینے میں نہیں ہوتی اسی طرح جلیدیہ کے ذریعے سے نفس جس صورت کا ادراک کرتا ہے، وہ جلیدیہ میں نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مقابلہ اور ارتفاع موانع کے وقت نفس میں

---

[1] "ولیست هی صورتك او صورة ما رایته بعینها" کتاب کی اصل عبارت یہ ہے مطلب پر اور غور کر لینا چاہئے،

اس روشن شے کا ایک حضوری اشراق پیدا ہو جاتا ہے، اب اگر اس (شے روشن) کی خارج میں کوئی شخصیت اور ہویت ہو گی، تو نفس اس کو دیکھتا ہے، اور اگر وہ صرف شبح محض ہے تو ایسی صورت میں کسی اور مظہر کا محتاج ہو گا، مثلاً آئینے کا، اور اب یہ ہو گا کہ جلیدیہ جب آئینے کے مقابل ہو گی تو اشیا کی وہ سب صورتیں جو آئینے میں ظہور پذیر تھیں، ان کے متعلق بھی نفس میں ایک حضوری اشراق پیدا ہو جاتا ہے، اور یوں نفس جلیدیہ کے آئینے اور خارجی آئینے، ان دونوں کے ذریعے سے ان چیزوں کو دیکھتا ہے، لیکن یہاں شرائط کے وجود اور موانع کے ارتفاع کی ضرورت ہے،

اور جس دلیل سے آنکھ میں صورتوں کے انطباع کو ناجائز ٹھیرایا گیا ہے ٹھیک اسی دلیل سے دماغ کے کسی حصے میں بھی صورتوں کا انطباع ممنوع ہے، اب خیالی صورتوں کے متعلق خیال ہوتا ہے کہ وہ کہاں موجود ہیں، ذہن میں ان کا وجود اس لیے نہیں ہو سکتا کہ کبیر کا صغیر میں انطباع نہیں ہو سکتا، اور نہ ان صورتوں کا وجود اعیان و خارج میں ہو سکتا ہے، ورنہ ہر سلیم الحس آدمی ان صورتوں کو دیکھتا، پھر ان صورتوں کے متعلق یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ وہ معدوم ہیں، کیونکہ اگر وہ معدوم ہوتیں تو وہ نہ متصور ہو سکتی تھیں نہ باہم متمیز ہو سکتی ہیں، اور نہ مختلف ثبوتی احکام کی محکوم علیہ بن سکتی تھیں، الغرض یا وجود موجود ہونے کے یہ خیالی صورتیں، جب نہ ذہن میں موجود ہیں اور نہ اعیان میں، اور نہ عالم عقول میں کیونکہ یہ عقلی نہیں بلکہ جسمانی صورتیں ہیں، ایسی صورت میں اس کے سوا اور کیا چارہ کار رہ ہے کہ ان کا وجود کسی اور خطۂ ملک میں مانا جائے اور یہی عالم مثال ہے، جس کا نام "خیال منفصل" بھی ہے کیونکہ غیر مادی ہونے میں یہ "خیال متصل" سے مشابہ ہے،

اور یہی وہ مسلک ہے جس کی طرف پرانے حکما مثلاً افلاطون، فیثاغورس، انباذقلس وغیرہ لاہوتی فلاسفہ گئے ہیں، بلکہ مختلف اقوام کے اکثر وہ لوگ جنھوں نے سلوک وسیر کی راہ اختیار کی، ان لوگوں کا خیال ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالم عقل ہے جس کی مختلف قسموں کا نام عالم ربوبیت، اور

عالمِ عقول ونفوس ہے،

دوسرا عالم، عالمِ صورت ہے، اور اس کو حسی صورت اور شبحی صورت، دو عالموں پر تقسیم کرتے ہیں،

اس مقام سے تم پر یہ بات ظاہر ہوگئی ہوگی کہ شبحی صورت، اور مثلِ افلاطون ایک ہی چیز نہیں ہے، کیونکہ جس طرح شبحی صورتوں کا ان بزرگوں کے یہاں دعویٰ پایا جاتا ہے اس کے ساتھ وہ افلاطونی مثل کے بھی قائل ہیں، اور ان مثل کو وہ ایسی عظیم نوری ہستیاں مانتے ہیں، جن کا مرکزی مقام عقلی انوار کے عالم میں ہے، باقی (یہ شبحی صورتوں والے مثل) تو ان کو اشباحِ مجردہ کے عالم میں معلق مانتے ہیں، کہتے ہیں کہ ان میں بعض ظلمانی اور تاریک ہیں، اور بدبختوں اور اشقیا کے عذاب کی یہی جہنم ہے، اور بعض کے متعلق کہتے ہیں کہ روشن ومستنیر ہیں، اور اس کو ان سعید نفوس کی جنت قرار دیتے ہیں، جن کا تعلق متوسط طبقے اور اصحابِ یمین سے ہے، رہے مقربین سابقین، کہتے ہیں کہ وہ بلند درجوں تک ترقی پاتے ہیں اور قدس کے باغوں میں الٰہی انوار اور ربانی مثل کے آگے سیراب ہوتے ہیں،

ایک عرشی نقد

تم کو یہ معلوم ہے کہ میں ان لوگوں میں ہوں جو ایک غیر مادی مقداری عالم کے قائل ہیں، جو اساطین فلسفہ اور آئمہ کشف کا مسلک ہے، صاحب اشراق سے بہتر اس کے متعلق نہ کوئی تقریر کرسکتا ہے، اور نہ تحریر، مگر با ایں ہمہ دو باتوں میں مجھے شیخ سے اختلاف ہے،

ایک بات تو وہی ہے کہ خیالی صورتیں یا وہ صورتیں جن کا تعلق تخیل سے ہے، ہمارے مسلک کی رو سے یہ نفس ہی کے قلمرو اور حدود میں موجود ہیں، جس کی طرف ہم نے اشارہ بھی کیا ہے کہ نفس قوتِ خیال کو اپنا خادم اور ذریعہ بنا کر صرف اپنی تاثیر وتصویر کے ذریعے سے ان کو موجود کرلیتا ہے، یعنی اپنی ذات سے باہر نہیں موجود کرتا، نہ نفس کے علاوہ کوئی دوسری چیز ان خیالی صورتوں پر مؤثر ہوتی، یا ان پر عمل کرتی ہے، جیسا کہ ان لوگوں کے

کلام سے ظاہر ہوتا ہے، ہیں جس وجہ سے اس کا قائل ہو امنجملہ دوسری باتوں کے ایک امر یہ بھی ہے کہ قوت متخیلہ کے تصرفات کے متعلق ہم دیکھتے ہیں کہ کبھی وہ ایسے مہمل افعال سے متعلق ہوتے ہیں اور ایسی لغو اور بیہودہ صورتیں اور اشکال ہمارے سامنے نفس پیش کرتا ہے، جو کسی حکیم کی شان کے قطعاً مناسب نہیں ہوتے، ظاہر ہے کہ اس قسم کے خیالات و اشکال کو اسی عالم صغیر میں ہونا چاہئے۔ جو نفسانی ہے، یعنی جس کا تعلق نفس سے ہے، اور نفس قوت متخیلہ کی سلطنت کی وجہ سے ان صورتوں کو پیدا کرتا ہے، ان کے ساتھ نفس کا تعلق یہ ہوتا ہے کہ یہ صورتیں صرف نفس کی توجہ کے ساتھ وابستہ ہوتی ہیں، جب تک نفس کی توجہ اور اس کا التفات باقی ہے اس وقت تک یہ باقی ہیں، اور جوں ہی نفس ان سے اعراض کرلیتا ہے، یا اپنے التفات و توجہ کو ہٹالیتا ہے تو یہ معدوم ہو جاتے ہیں، بغیر نفس کے باقی رکھنے کے ان صورتوں کی بقا کی کوئی صورت نہیں ہے، (پس ثابت ہوا کہ یہ خیالی صورتیں نفس کے تاثیری تصرفات کے نتائج ہیں) اور ذہول و نسیان میں فرق یہ ہے کہ ذہول میں نفس کو اس بات کی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ بغیر کسی جدید احساس کے اپنی خیالی صورتوں کو پھر سامنے لے آئے،

اور نسیان میں (احساس جدید کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہ نہیں تو) کم از کم ان علامتوں کا ہونا ضرور ہے جو ان بھولی ہوئی صورتوں کی طرف راہنمائی کریں،

دوسری بات (جس میں شیخ الاشراق سے مجھے اختلاف ہے) وہ یہ ہے کہ آئینے کی صورتوں کو شیخ عالم مثال میں موجود مانتے ہیں، اور میرے خیال میں آئینے کی صورتیں محسوس صورتوں کے ظلال ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ آئینے کی صورتوں کا اس عالم میں ظلی ثبوت ہے، یعنی ان کا ثبوت بالذات نہیں بلکہ صرف بالعرض ہے اسی طرح احول (اینچا تانا) جو دوسری صورت دیکھتا ہے یا آواز سے جو آواز بازگشت پیدا ہوتی ہے، یہ سب کے سب عکوس و ظلال ہیں، بایں معنی کہ ان سب کا ثبوت بالعرض ہے، اور محسوس و خارجی صورت کے

طفیل میں ان کا ثبوت بھی محسوس ہوتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ وجودوں کے مختلف انحاء کے سوا جو اعیان ہیں ان کا ثبوت بھی بالعرض ہی ہوتا ہے، کہ یہ ظلال اور عکوس ہیں جو وجودوں کی حکایت کرتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ کسی شے کی حکایت خود اس شے کی حقیقت نہیں ہوتی، جیسا کہ فارسی نظم میں بعض عارفین نے اس خیال کو ادا کیا ہے :-

عشق در پردہ می نوازد ساز — ہر زماں زخمۂ کند آغاز
ہمہ عالم صدائے نغمۂ اوست — کہ شنید ایں چنیں صدائے دراز

تیسری مشکل

وجود ذہنی کے متعلق تیسری وقت جو پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر اشیا کا وجود ذہن میں ہوتا ہے، جیسا کہ تم کہتے ہو تو لازم آتا ہے کہ تمام جسمانی انواع اور عرضی انواع کے ہر ہر نوع کے لیے ایک ایسا شخصی فرد ضرور ہو جو مادہ اور متعلقات مادہ یعنی مقدار، این، وضع اور اسی کے مماثل امور سے مجرد اور پاک ہو، اور اسی کے ساتھ پھر اس امر شخص کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ کلی بھی ہو اور نوع بھی ہو،

تقریر اس ملازمہ کی یہ ہے کہ ظاہر ہے کہ کلی مفہوم صرف ہمارے تعقل کا نام ہے (یعنی تعقل سے باہر کلی کے کچھ معنی نہیں ہیں) اب تم جیسا کہ کہتے ہو، اگر اس مفہوم کا وجود ذہن میں ہوگا، تو دو حال سے خالی نہیں، ذہن میں اس کا وجود اس طور سے ہوگا کہ اس کے ساتھ کسی قسم کے تشخص وغیرہ کا اضافہ نہ ہوگا، بلکہ کلی اپنے خالص ابہام کی حالت میں رہے گی، یا ذہن میں وہ متشخص ہو جائے گی، پہلی صورت ناممکن ہے اس لیے کہ وجود تشخص سے جدا نہیں ہو سکتا، جو موجود ہے وہ متشخص ہے، اور مبہم کا وجود مبہم ہونے کی حیثیت سے انسان کے لیے ناقابل فہم ہے، اور اگر دوسری شق کو مانا جائے یعنی یہ کہ وہ متشخص ہے تو اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ہمارے عقول واذہان میں انسان کے تعقل کے وقت ایک اور انسان پیدا ہو جائے جو شخص بھی ہو، اور کم وکیف، الغرض سارے مادی عوارض

سے مجرد ہو، کیونکہ اگر اس کو عوارض مادہ لاحق ہوں گے، تو پھر عقل مجرد میں اس کا حصول ناممکن ہو جائے گا، یہ مسلمات سے ہے کہ مجرد میں کوئی جسمانی حصول ناممکن ہے، بہرحال گذشتہ بالا ملازمہ کی تالی بداہۃً اور اتفاقاً باطل ہے۔ (یعنی کسی شخص کا نوع اور کلی ہونا، اسی طرح مقدم بھی باطل ہو گیا،

اس کا مشہور جواب تو وہی ہے کہ ذہن میں جو چیز موجود ہے اگرچہ ایک شخصی امر ہے، لیکن وہ ایک عرض اور کیفیت ہے جو ذہن کے ساتھ قایم ہے،

لیکن وہ جوہر جس کی حقیقت سے یہ فرد حاصل کیا گیا ہے، اس جوہر کا یہ فرد نہیں ہے، اگرچہ جوہر کے مفہوم کا وہ عین ہے اور جوہر کے بجنسہ معنی یہی ہیں، اسی پر اور جسمانی اعراض کے اور اک و تعقل کو بھی قیاس کرنا چاہیئے،

میں نے پہلی دقت کو حل کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ نوعی جواہر کے خارجی وجود سے ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ صرف اس کا معنی اور مفہوم ہوتا ہے، نہ کہ جواہر کی ذاتیں اور ان کے اشخاص،

باقی موجود ذہنی کی کلیت کے معنی اس کے بعد کیا ہوں گے، اور کثیرین پر وہ صادق کس طرح آئے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس موجود ذہنی کو ہر قسم کے تشخصات خواہ ذہنی ہوں یا خارجی اس سے مجرد فرض کر سکتے ہیں، اور اسی فرض و اعتبار کے لحاظ سے اب اس میں کلیت کے مفہوم کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ایک اعتبار سے موجود ذہنی شخصی ہو، اور ایک اعتبار سے کلی ہو، خصوصاً جب دو[2] وجودوں یعنی عقلی و خارجی دونوں کے اعتبار سے اس کو لحاظ کیا جائے،

اس پر خواہ مخواہ اگر کوئی شخص الحاح و اصرار کرتے ہوئے اس بات کا مدعی ہو جائے کہ مثلاً انسانیت جو ذہن میں پائی جاتی ہے وہ حقیقت کے اعتبار سے انسان کی شریک ہے، یعنی حقیقت انسانیہ کے نیچے وہ بھی

درج ہے، اور اس لیے جوہر بھی ہے، اور ذہن میں حال بھی ہے، نیز اس کا محل بھی، ایسا محل ہے جو اس کا محتاج نہیں ہے (یعنی موضوع ہے) تم سمجھ سکتے ہو کہ ایسا مدعی اسی آفت میں مبتلا ہو گیا جس سے گریز کی کوئی شکل نہیں ہے، جیسا کہ تم کو ابھی بتایا جا چکا ہے،

تعجب تو مولی دوانی[1] سے ہے کہ وہ ذہنی معانی کی جوہریت پر مصر ہیں، اور رہتے ہیں کہ جوہر کی تعریف بھی یہ ہے کہ جس کی شان یہ ہوتی ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جائے، اس وقت وہ موضوع میں نہ ہو، جو جوہر کی ذہنی صورت کو نفس کی کیفیت قرار دیتے ہیں، ان پر طعن کرتے ہوئے یہی دوانی فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے جوہر کیف ہو جائے، حالانکہ محقق موصوف نے اس کا خیال نہیں کیا کہ حقیقت کے انقلاب کا الزام ان کی مجوزہ شکل پر زیادہ واضح اور زیادہ چسپاں ہے جیسا کہ غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے،

ہاں! ایک صورت ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ ان تمام حدود اور تعریفوں میں جو جوہری انواع کے کیے جاتے ہیں یہ قید بڑھا دی جائے، یعنی یہ کہ جب وہ خارج میں پایا جائے گا تو یہ ہوگا وہ ہوگا (الحاصل خارج میں پائے جانے کے بعد جس طرح جوہر کے لیے جوہریت کے ساتھ اتصاف ضروری ہوا) اسی طرح دوسرے انواع مثلاً قابل ابعاد ثلثہ ہونا، نامی ہونا، حس والا ہونا (یعنی حساس ہونا) ناطق ہونا، اور ان تمام معانی کے لوازم سب میں یہ قید بڑھا دی جائے، اس کے بعد پھر اس قول میں کہ ذہنی صورتیں کیف (کے مقولے کے نیچے درج ہوتی ہیں) اور اس قول میں کہ یہ صورتیں جوہر ہی کی ایک قسم اور نوع ہیں، اس دور از کار متعسفانہ تاویل کے بعد ان دونوں نظریوں میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا،

پس حق یہی ہے کہ انسانیت اور اس کے سوا دوسرے جوہری انواع کی

---

[1] جلال الدین دوانی ۱۲

ذہنی صورتیں یہ سب ذہنی کیفیات ہیں، ان پر حمل اولی کے اعتبار سے ان کے معانی صادق آتے ہیں، لیکن حمل متعارف کے رو سے خود ان پر ان کے معانی کا حمل کرنا غلط ہے، اور وجود ذہنی کے دلائل دائرۂ عقلیات میں اس سے زیادہ کسی اور بات کو ثابت نہیں کر سکتے، اور یہ بات صرف ان ہی لوگوں تک محدود ہے جو کسی ایسے مستقل عالم عقلی کے وجود کا یقین نہیں رکھتے، جہاں جوہری انواع کی صورتیں محفوظ ہوتی ہیں مثلاً جو معلم اول اور اس کے متبعین کا مشہور خیال ہے، لیکن جو لوگ اس اعلیٰ اور برتر الٰہی عالم کے قائل ہیں ان کے لیے اس کا موقع ہے کہ وہ یہ دعوی کریں :-

کہ کسی نوعی ماہیت کے بعض افراد کا مجرد ہونا اور بعض افراد کا مادی ہونا، یہ ایک ایسی بات ہے جس کے غلط ہونے کے متعلق نہ بداہت کی شہادت ملتی ہے، اور نہ دلیل سے اس کا فساد معلوم ہوتا ہے اور نہ اس کے محال ہونے پر دنیا نے اتفاق واجماع ہی کیا ہے،

آخر افلاطون عظیم اور اس کے اساتذۂ عظام جب ادھر گئے ہیں کہ جسمانی انواع کی ہر نوع کا ایک فرد عالم عقل میں رہتا ہے، اور وہی عقلی افراد تمام جسمانی افراد کے اسباب فعال ہیں، (یعنی جسمانی افراد کی فعلیت وموجودیت ان ہی عقلی افراد کی بدولت حاصل ہوتی ہے) ان عقلی افراد کو جسمانی افراد کے ساتھ خاص تعلق ہوتا ہے،

اور وہ دلیل جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ کسی نوع واحد کے افراد وجوداً کامل یا ناقص، مقدم، یا موخر ہونے میں تشکیک اور تفاوت کو قبول نہیں کرتے، اگر یہ دلیل تام بھی ہو جائے، جب بھی زیادہ سے زیادہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ وجود کے ایک خاص نحو اور طریقہ یا بودوکون کے ایک خاص ظرف وموطن میں ایسا نہیں ہو سکتا، لیکن یہ کہ آیا دو وجودوں یا دو ظرفوں، اور موطنوں میں بھی یہ ناجائز ہے (اس پر یہ دلیل دلالت نہیں کرتی) اور حق یہی ہے کہ افلاطون اور اس سے پیشتر فلسفے کے جن اساطین نے نوعی طبائع کے لیے عقلی مثل کے وجود کا اعتراف کیا انھوں نے نہایت متین اور

سنجیدہ بات کہی ہے، یہ ایسا مستحکم اور استوار خیال ہے کہ اس پر وہ سارے تناقضات جو متاخرین کے مذہب پر لازم آتے ہیں بالکل مرتفع ہو جاتے ہیں، میں نے اس بزرگ انسان اور اس کے اساتذۂ کرام کے اس قول کی پوری تحقیق اس طور پر کی ہے کہ اس پر نہ کوئی نقض وارد ہوتا ہے اور نہ وہ اعتراضات پیدا ہوتے ہیں، جن کا منشا فقط اس قدر ہے کہ عوام کی رسائی ان بزرگوں کے اصل مقام تک نہیں ہوئی، اور ان کے اصل مقاصد سے یہ ناواقف ہیں جیسا کہ میں توفیق یافتہ لوگوں کے لیے آیندہ تفصیلاً اس کا ذکر کروں گا، ماسوا اس کے اصل بات یہ ہے کہ ان بزرگوں کے مقاصد اور ان کے اقوال کی زیادہ تر بنیاد ان نورانی واردات اور قدسی انوار پر ہے، جو شک و ریب کی آلودگیوں سے قطعاً پاک ہوتے ہیں، اور نقص و عیب کا وہاں شائبہ بھی نہیں ہوتا ان لوگوں کی گفتگو کا مدار صرف ان مباحث و نظریات پر نہیں ہوتا، جو بہت جلد خود ان ہی لوگوں کے ساتھ بازیگری شروع کر دیتے ہیں، جو ان پر اعتماد کرتے تھے جن میں عموماً پچھلے اگلوں پر لعنت کرتے ہیں، اور جو باہم کبھی کسی نقطے پر متحد ہو کر صلح میں کامیاب نہ ہو سکے، بلکہ ان کا حال وہی ہے (جو قرآن میں ہے) کہ جب ایک امت داخل ہوئی تو وہ اپنی بہن (دوسری امت پر) لعنت کرتی ہے، (کلما دخلت امة لعنت اختها)

اگرچہ ان اکابر حکما اور اساطین اولیا نے ان نورانی مثل یا مُثُل نور یہ کے وجود پر کوئی دلیل نہیں قایم کی ہے، اور محض ایسے صریح مشاہدات پر انھوں نے قناعت کی جن کا انھیں مسلسل تجربہ ہوتا رہا ہے، اور ان ہی مشاہدوں کی بنیاد پر انھوں نے ان مُثُل کا حال دوسروں سے بیان کیا، لیکن (یہ عجیب بات ہے) کہ جب یہ وہ متفق ہو جاتے ہیں دل ان پر اعتماد کرتا ہے، اور جن چیزوں کا انھوں نے مشاہدہ کیا ہے اس کا یقین پیدا ہو جاتا ہے،

یہ لوگ جب اپنے ان مشاہدات کو بیان کریں تو چاہیے کہ ان سے کوئی نہ الجھے، اس لیے کہ ہم جب ستاروں کے مقامات اور افلاک وغیرہ کی تعداد پر ایمان محض ایسے حکما جیسے ابرخس وغیرہ کے ان رصدی اطلاعات و تجربات کی

بنیاد پر لاتے ہیں، جن میں علم کا ذریعہ عموماً حس ہوتا ہے، جہاں غلطی، بھول چوک کا احتمال بہت زیادہ ہے تو ظاہر ہے جن بزرگ حکمانے عقلی رصدگاہوں کے ذریعے سے علوم حاصل کیے ہیں اور اپنے ایسے مسلسل تجربات کے نتائج انھیں قرار دیتے ہیں جن میں خطا کی گنجایش نہیں، ان کی باتیں زیادہ قابل اعتماد و یقین ہیں،

چوتھی مشکل

وجود ذہنی کے متعلق چوتھی مشکل یہ پیش کی جاتی ہے کہ اگر اشیا کے لیے وجود ذہنی مانا جائے، تو لازم آتا ہے کہ آدمی کا ذہن گرمی اور حرارت کے تصور کے وقت گرم ہو جائے، اور برودت و سردی کے وقت سرد ہو جائے، اسی پر دوسرے مشتقات کو قیاس کرلو، الغرض یہ لازم آتا ہے کہ نفس اجسام کے صفات اور متضاد و متناقض امور کے ساتھ موصوف ہو جائے، حالانکہ یہ ایک بدیہی البطلان امر ہے، لازمہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ بہ تقدیر مذکور (یعنی تسلیم وجود ذہنی کے بعد) ناگزیر ہے کہ ہم جب اشیا کا تصور کریں تو اس کی وجہ سے ہمارے نفوس اور اذہان میں ان اشیا کی حقیقتیں حاصل ہوں، اور ان میں وہ اس طرح حلول کریں جیسے صفت اور ناعت کا تعلق موصوف و منعوت سے ہوتا ہے، پس ضروری ہوا کہ ان معلومات کے حقایق ذہن کے اوصاف و نعوت بن جائیں، اس شبہے کے جوابات متعدد وجوہ سے دیئے گئے ہیں، پہلا جواب تو ایسا ہے کہ اس کا شمار عرشیات میں ہونا چاہیے، اور وہ یہ ہے کہ نفس جس وقت ان اشیا کا تصور کرتا ہے اس وقت ان چیزوں کی صورتیں نفس کی حکومت اور ملکوت کی سرحد میں تو رہتی ہیں، لیکن اس میں ان کا حلول نہیں ہوتا، بلکہ اس کی مثال ایسی ہے کہ (دیکھنے میں) جس طرح یہ ہوتا ہے کہ نفس ناطقہ جو ایک نورانی جوہر ہے اس سے قوت باصرہ پر ایک نور چمکتا ہے اسی نور کے ذریعے سے آنکھ کو اس چیز کا جو جلیدیہ کے سامنے ہے ایک حضوری اشراقی علم حاصل ہو جاتا ہے، جس میں آنکھ کے اندر کوئی چیز نہ چھپتی ہے اور نہ منطبع ہوتی ہے، جیسا کہ پرانے زمانے والوں کا خیال تھا، بہرحال کچھ اسی طرح جب قوت متخیلہ پر (نفس ناطقہ سے) نور کی ریزش ہوتی ہے تو اس صورت متخیلہ کا جو اس کی

ذات سے خارج ہے اور نفس کی ذات سے بالکل جدا اور مباین ہے، اس کا حضوری اور اشراقی علم نفس کو حاصل ہو جاتا ہے، لیکن اس میں نہ صورت کا حلول نفس میں ہوتا ہے، اور نہ نفس اس صورت سے متصف ہوتا ہے، بلکہ جس طرح خارجی اشیا کا احساس قوت بینائی اور باصرہ وغیرہ سے ہوتا ہے، اسی طرح نفس باطنی صورتوں کو دیکھتا ہے اور ان کا اپنے باطنی حواس کے ذریعے سے مشاہدہ کرتا ہے مگر ان صورتوں کا نفس میں حلول نہیں ہوتا خواب میں صورتوں کا مشاہدہ جس طرح ہوتا ہے، اور بیداری میں جس طرح ان ہی صورتوں کا مشاہدہ ہوتا ہے، ان دونوں مشاہدوں میں وجدان و ذوق کسی قسم کا فرق محسوس نہیں کرتا،

اور تھوڑی دیر کے لیے اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ خیالی صورتوں کا نفس میں حلولی طرز کا قیام ہی ہوتا ہے، جب بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ کسی چیز کے ساتھ متصف ہونے کے لیے صرف اس کا قیام کافی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ (موصوف صفت سے) متاثر و منفعل بھی ہو، آخر دیکھو! کہ تمام کونی حوادث کے وجود کے جو مبادی فعال و خلاق ہیں (یعنی عقول جیساکہ ان حکما کا مذہب ہے) یہ مبادی اشیا عالم کی صورتوں کو محیط ہوتے ہیں، اور یہ احاطہ اس طرز کا ہوتا ہے کہ گویا یہ صورتیں ان مبادی میں مرتسم ہیں، لیکن بااین ہمہ یہ مبادی کائنات اور اس کے جسمانی اعراض سے موصوف نہیں خیال کیے جاتے، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ کونی صورتوں کا اپنے مبادی میں قیام انفعال اور تاثر کے طور پر نہیں ہے، (یعنی یہ کہ مبادی خود ان صورتوں سے متاثر نہیں ہیں) بلکہ فعل و تاثیر کی بنا پر ہے، اور ہم اس کو نہیں مانتے کہ کسی شے کا کسی شے میں صرف قیام بغیر تاثر و تغیر کے بھی اتصاف کو ضروری بنا دیتا ہے اور نہ اس وقت میں یہ کھول کر بیان کرنا چاہتا ہوں کہ صرف اتنے قیام سے مشتق کا اطلاق درست ہوگا یا نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایک بالکل جداگانہ بات ہے، اس مقام سے اس کو قطعاً کوئی تعلق نہیں ہے،

دوسری وجہ جواب میں جو اختیار کی گئی ہے وہی ہے جس کی تفصیل

گزشتہ تحقیق سے ہو سکتی ہے یعنی یہ کہ حمل کی دونوں قسموں کے مفہوم میں جو اختلاف ہے اس کی تحقیق کی جائے، مثلاً چونکہ کفر کا مفہوم حمل شائع کی رو سے کفر نہیں ہے، اس لیے کفر کے تصور سے اتصاف بالکفر لازم نہیں آتا، اور جب واقعہ یہ ہے تو پھر یہ کہنا کہ جو کفر کا تصور کرے گا وہ کافر ہو جائے گا، غیر ضروری ہوا، اور یہی حال اس کی دوسری نظیروں اور مثالوں کا ہے، چاہیے کہ سچی باتوں کے سراغ لگانے والے اپنی فکر کو پہلے (حمل) کی اس تحقیق میں لگائیں تاکہ اس قسم کے جو اعتراضات ونقوض وارد ہوتے ہیں، ان کے حل کی راہ ان پر کھل جائے،

تیسری وجہ جواب میں جو پیش کی جاتی ہے اور عام کتابوں میں یہی جواب مذکور ہے یعنی اعتراض کی بنیاد دراصل ایک بے تمیزی پر مبنی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس وجود متصل میں جس کے ذریعے سے شے کی ہویت عینیہ اور خارجی شخصیت حاصل ہوتی ہے، اس میں اور اس غیر متصل وجود میں فرق نہیں کیا گیا، جس کے ساتھ عقلی صورت موجود ہوتی ہے، کیونکہ مثلاً حرارت اور گرمی سے متصف وہی چیز ہوگی جس کے ساتھ خارجی اور عینی حرارت قایم ہو، نہ کہ اس کی ذہنی صورت، (جس میں قایم ہو) بہرحال تضاد اگر ہے تو حرارت اور برودت کی خارجی ہویت و شخصیت میں، نہ کہ ان دونوں متضادین کی صورتوں میں،

خلاصہ یہ ہے کہ ان صفات (یعنی مثلاً حرارت و برودت) کے حقایق ہیں دراصل اس کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ جب وہ جسمانی مواد میں ہو کر پائے جائیں گے، تو ان جسمانی مواد کے لیے یہ ایک خاص قسم کی حالت پیدا کرتے ہیں، اور اس میں ایک ایسا اثر نمایاں ہوتا ہے جسے حواس محسوس کرتے ہیں، مثلاً (جب جسمانی مواد کے ساتھ) حرارت پائی جائے گی تو اس بات کو مقتضی ہوگی، کہ مختلف امور کو جدا کرے، اور متشابہ اجزا کو اکھٹا کر دے، یا مثلاً خط کے ساتھ جو ایک حالت استقامت کی قایم ہے، یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ جس خط میں استقامت ہو، اس کے اجزا ایک ہی سمت میں ہوں، اسی پر انحنا اور دوسرے تشکلات کو قیاس کر لو،

پس جب اس قسم کی چیزوں کو ہم اپنی عقل میں حاصل کرتے ہیں، اور

نفس مجرد میں حلولی طور پر یہ پائے جاتے ہیں، اس سے اگر کوئی بات لازم آتی ہے تو فقط اس قدر کہ نفس ایسی چیزوں سے متصف ہوگیا ہے کہ ان چیزوں کی شان یہ ہے کہ اجسام ان کے ذریعے سے مثلاً گرم یا سرد یا فلاں شکل وصورت کے ہوجاتے ہیں، ورنہ یہ کون کہتا ہے کہ خود نفس ان انفعالی مادی محمولات کا موضوع بن جاتا ہے،

اس جواب کے متعلق کہنے والے کے لیے اس بات کی گنجایش ہے کہ وہ ماہیتوں کے بعض لوازم اور انتزاعی اوصاف کا ذکر کر کے بتائے کہ ان سے وجود ذہنی پر نقض وارد ہوتا تھا، اور اس کا ازالہ اس جواب سے نہیں ہوتا، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثلاً بعض لوازم ماہیت یا انتزاعی اوصاف، یا اضافیات ایسے ہیں جیسے زوجیت، فردیت، وجوب، علیۃ، ابوۃ، اور اسی کے مماثل نظائر کہ ان سب کا تعلق خارجی امور سے نہیں ہے، اسی طرح سے یہ جواب معدومات کے صفات میں بھی نہیں چلے گا، مثلاً امتناع، عدم، وغیرہ، آخر کون کہہ سکتا ہے کہ مثلاً زوجیت اور علیت، امتناع، وغیرہ کے محل کا ان چیزوں سے اتصاف ان احکام میں سے ہے جس کا تعلق خارجی اور عینی وجود سے ہے، کیونکہ ان چیزوں میں بعض باتیں صرف اعتباری ہیں، یعنی عقل کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہیں، اور بعض تو محض عدمی ہیں، کہ معدومات ہی کے وہ صفات ہیں،

اس اعتراض کا جواب اس اصول سے جس کو میں نے اس کتاب میں محقق کیا ہے، دیا جا سکتا ہے، یعنی یہ کہ سلسلۂ معانی میں سے کوئی سا معنی ہو، میرے نزدیک وجود کا ایک حصہ وہ ضرور رکھتا ہے، پس مثلاً زوجیت کے لیے بھی ایک قسم کا وجود ہے، بایں معنی کہ اس کے موصوف کا اس طرح پر ہوناکہ عقل اس سے یہ دریافت کرتی ہے کہ یہ چیز دو مساوی حصوں میں تقسیم ہو سکتی ہے، اور وجود کی اصیل اور خارجی قسم میں اس کا شمار ہو سکتا ہے، پس نفس زوجیت کے معنی کو تصور کرتا ہے تو یہ اس کے اصلی وجود کی قسم نہیں ہے، کیونکہ زوجیت کے مفہوم کو معلوم کر کے نفس یہ نہیں محسوس کرتا کہ خود زوجیت دو مساوی حصوں میں تقسیم ہو سکتی ہے، اور یہی حال اس کے دوسرے نظائر کا ہے، البتہ عدم اور جو عدم کے مانند ہو، بلا شبہہ عقل کے سامنے اس کی کوئی

واقعی صورت نہیں ہوتی بلکہ عقل یہاں یہ کرتی ہے کہ اپنی قوت متصرفہ کے ذریعے سے بعض خاص مفہوموں کو باطل امور کے لئے عنوان اور صورت بنا لیتی ہے، اور ان ہی عنوانوں کو ان معدومات کے احکام کے جاننے کا ذریعہ بناتی ہے،

پانچویں مشکل وجود ذہنی کے متعلق یہ ہے کہ ذہن ظاہر ہے کہ خارج میں موجود ہے، اور ذہنی امور ذہن میں موجود ہیں، جیسا کہ (وجود ذہنی والے مانتے ہیں) پس ان امور ذہنی کے تصور اور تعقل کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ ان کا وجود اس عقل میں ہو، جو خارج میں موجود ہے، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ جو چیز اس شے میں موجود ہو، جو خود دوسری چیز میں موجود ہے تو یقیناً وہ شے بھی اس چیز میں موجود ہوگی، یعنی الموجود فی الشئے موجود فی ذالک الشئے، مثلاً پانی جو اس کوزے میں موجود ہے، جو گھر میں موجود ہے، (ضرور ہے کہ پانی گھر میں موجود ہوگا)

اس کا جواب یہ ہے کہ جو اس میں موجود ہو، جو دوسرے میں موجود ہے، تو وہ بھی دوسرے میں موجود ہوگا، یعنی قاعدۂ بالا وہاں چلتا ہے جہاں دونوں کا وجود حقیقی اور متاصل ہو، اور دونوں ہویتوں اور شخصیتوں کی شکل میں موجود ہوں، مثلاً پانی کا وجود کوزے میں اور کوزے کا گھر میں، بخلاف اس چیز کے جو خارج میں پائے جانے والے، ذہن میں موجود ہو، اس کا یہ حال نہیں ہے، یعنی ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے، اس کی صورت اور اس کا وجود تو ظلی ہے، اور ذہن کا وجود جو خارج میں ہے، وہ ہویت شخصیہ اور وجود متاصل ہے، دونوں جگہ موجود کے معنی مختلف ہیں، اسی طرح مکان و زمان جو یہاں استعمال کیا گیا ہے وہ سب متحد المعنی نہیں ہیں؛ بلکہ ان میں حقیقت و مجاز کا تعلق ہے، کیونکہ کسی شے کا خارج میں ہونا اور پانی کا کوزے میں ہونا، دونوں جگہ فی (میں) کے ایک معنی نہیں ہیں، اس لئے کہ کسی شے کے خارج میں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ مطلوبہ آثار اس پر مرتب ہوں اور ذہن میں ہونے کے یہ معنی ہیں کہ جہاں ایسا نہ ہو،

چھٹی مشکل وجود ذہنی کے متعلق چھٹی مشکل جو پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے

کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ایسے کلیات جو ممتنع محض ہیں، ان سے ہمارے اذہان وعقول میں ایسے حقیقی اشخاص حاصل ہوں جو فرضی نہیں بلکہ واقعی حقیقی اشخاص ہوں مثلاً اجتماع نقیضین کے متعلق جب ہم حکم کرتے ہیں کہ وہ ممتنع ہے تو ظاہر ہے کہ یہ حکم اجتماع نقیضین کے تصور کے بعد ہوگا، پس گویا (اجتماع نقیضین) سے ہمارے ذہن میں ایک ایسا معنی حاصل ہوتا ہے جو متشخص بھی ہے اور متعین بھی گویا ہمارے اندر اجتماع نقیضین کا ایک شخصی فرد پایا جاتا ہے، حالانکہ عقل بداہۃً جانتی ہے کہ اجتماع نقیضین کا وجود ذہن اور خارج دونوں میں محال ہے،

اسی طرح لازم آتا ہے کہ معدوم مطلق، اور شریک باری کے فرد کے لیے حقیقی وجود ہو، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس فرد کے لیے خارجی وجود بھی ماننا پڑے گا، کیونکہ جب ذہن میں شریک باری تعالیٰ کا کوئی فرد متشخص پایا گیا، تو بہ نظر اس کی نفس ذات کے چاہیئے کہ اس کے لیے کوئی عینی اور خارجی وجود ہو، ورنہ شریک باری شریک باری باقی نہیں رہ سکتا،

اس کا جواب یہ ہے کہ جن قضیوں میں ایسے اشیا پر حکم کیا جاتا ہے جن کا وجود ممنوع ہو، یہ قضایا دراصل حملیۂ غیر بتّیہ ہوتے ہیں، اور حملیۂ بتّیہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ ان قضایا کا نام ہے جن میں طرفین موضوع ومحمول میں بالفعل اتحاد کا حکم اس شرط پر کیا گیا ہو کہ اگر اس ماہیت کے عنوان کا انطباق کسی فرد پر فرض کیا جائے تب موضوع کے ساتھ محمول کا اتحاد ہوگا، کیونکہ عقل کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ نقیضین، شریک باری، جو ہر فرد وغیرہ کے مفہوم کو تصور کرے بلکہ عقل تو ہر قسم کے مفہومات کو تصور کر سکتی ہے، یہاں تک کہ خود اپنی ذات کے عدم اور اپنی علت کے عدم یا عدم کے عدم یا ممتنع کے مفہوم کو وہ سوچ سکتی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ عقل جس مفہوم کو تصور کرتی ہے، ممتنع کی وہی حقیقت ہوتی ہے، کیونکہ ذہن میں جو کچھ سوچا جائے گا، یا جو چیز ذہن میں پائی جائے گی، سب پر یہی حکم کیا جائے گا کہ وہ منجملہ ممکنات کے ایک ممکن ہے، بلکہ اصل واقعہ یہ ہوتا ہے کہ اس امر متصور ومعقول کو دراصل اس باطل حقیقت کا عنوان بنا لیا جاتا ہے، اور اس کا معیار کہ کس

ماہیت کا عنوان کیا چیز ہو سکتی ہے اس کا مدار فقط اس پر ہے کہ اس ماہیت سے جو مفہوم ذہن میں حاصل ہوتا ہے اس کو اسی ماہیت پر حمل اوّلی کے طور پر محمول کر سکتے ہوں، اگرچہ حمل شائع متعارف کی بنیاد پر جائز نہ ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یقیناً اس پر عقل قادر ہے کہ کسی مفہوم کو تصور کرے، اور فرضی طور پر کسی ایسی طبیعت کا جو باطلۃ الذات، مجہولۃ التصور ہے، اس کا اس مفہوم کو عنوان بنائے اور پھر اس ذریعے سے یہ حکم کرے کہ ایسی طبیعت ممنوع اور ممتنع ہے، پس ایسی طبیعت کا علم اسی قدر ہے کہ اس مفہوم کا ذہن میں حصول ہوا اور یہ مفہوم ایک باطل ماہیت کے لیے عنوان بنا تھا، تاکہ امتناع کا جو اس پر حکم کیا جائے، اس حکم کی صحت کا منشا درست ہو جائے اور یہ خبر دینا اس ماہیت کے متعلق جائز ہو، کہ اس کا خبر دینا محال ہے، الغرض حکم کی صحت تو تو اس لیے ہو جاتی ہے کہ حاصل فی الذہن مفہوم در اصل ممکن اور موجود کے مفہوم کا فرد ہوتا ہے اور امتناع کا حکم پھر اسی کی طرف اس لیے متوجہ ہوتا ہے کہ ممتنع اور معدوم کو حمل اولی کے طور پر اس پر محمول کر سکتے ہیں اور یہ کہ وہ مفہوم اس لحاظ سے ایک مستحیل اور محال طبیعت کا عنوان تھا،

واجب الوجود بالذات کے مفہوم پر جو احکام جیسا رہی ہوتے ہیں، قریب قریب اس کا بھی یہی حال ہوتا ہے، مثلاً ہم جو کہتے ہیں کہ واجب الوجود کا تشخص عین اس کی ذات ہے، اور واجب کی وحدت اس مفہوم کے بالکل مغائر ہے جو وحدت سے سمجھا جاتا ہے، یہاں تشخص کی عینیت کا جو حکم لگایا گیا تو اس لیے کہ منجملہ احکام کے یہ ایک حکم ہے، یہ بات واجب الوجود کے مفہوم کی طرف متوجہ ہو گی، لیکن تشخص کس کا عین ہے یہ بات واجب الوجود کے مفہوم کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ اس کا رخ ادھر ہے، جس کے متعلق برہان نے ثابت کیا ہے کہ وہ "حی و قیوم" ہے جس کا ذکر اس سے برتر ہے کہ وہ زبانوں پر آئے، اور جو اس سے پاک ہے کہ کسی ذہن کے آگے وہ متمثل ہو سکے،

بہر حال سمجھ میں آگیا ہو گا کہ اس قسم کے قضایا اور اس کے نظائر در اصل قضایا حملیہ غیر بتّیہ ہیں، اور جو قضایا حملیہ بتّیہ اگرچہ شرطیہ کے

ہم دوش اور مساوق ہیں، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ بالآخر وہ شرطیہ کی طرف رجوع ہو جاتے ہیں جیسا کہ خیال کیا گیا ہے، کیونکہ حملیہ ثبتہ میں حکم اس چیز پر کیا جاتا ہے جو کسی فرض و تقدیر کی بنیاد پر ماخوذ و متصور ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ بغیر اس تقدیر اور فرض کے موضوع کی ذات تام اور مکمل نہیں ہوتی ہے، یعنی بغیر اس کے وہ کوئی طبیعت محصلہ ہی کی حیثیت حاصل نہیں کرتی، نہ واقع میں اور نہ ذہن میں،

یہ نہیں ہوتا کہ موضوع کو پہلے فرض کر لیا جاتا ہے اور اس فرض کو مکمل کرنے کے بعد اب اسی فرض و تقدیر کی بنیاد پر کسی حکم کو اس موضوع کے ساتھ اس طرح مخصوص کیا جاتا ہے جیسے طبعیۂ موقتہ، یا مقیدہ کے موضوع کا حال ہوتا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں پھر معناوہ مشروطہ ہی ہو جائے گا،

فصل
تنقیح کے لیے توضیح

متاخرین کے ایک گروہ نے جب یہ دیکھا کہ وجود ذہنی کے متعلق جو مشکلات ہیں، ان سے عہدہ برآ ہونا ان کے لیے آسان نہیں ہے تو انھوں نے دعوی میں ترمیم کر کے کہا کہ ذہن میں معلومات کے اصل حقائق موجود نہیں ہوتے، بلکہ ان معلومات کے ایسے اشباح ونقول اور اظلال ذہن میں ہوتے ہیں جو ایک خاص طریقے سے ان معلومات کی حکایت کرتے اور ان کی نقل پیش کرتے ہیں،

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ برہان اور وجدان دونوں سے جب یہ بات قطعی طور پر محسوس ہوتی ہے کہ ہم جب اور جس وقت حقائق کا تصور کرتے ہیں اس وقت ہمارے ذہن میں یقیناً کوئی ایسا امر ضرور پایا جاتا ہے، جو ان حقائق کی حکایت کرتا یا ان کی نقل پیش کرتا ہے، اور جس کے ذریعے سے نفس کو ان حقائق کا شعور حاصل ہوتا ہے، اور ان پر احکام جاری کرتا اس سے خبر دیتا ہے،

اب یہ کہنا تو درست نہیں ہو سکتا کہ یہ حقائق بہ نفس نفیس خود بعینہ ذہن میں موجود ہوتے ہیں، کیونکہ اس پر تو وہی اعتراضات وارد ہوتے اور وہی دقتیں پیش آتی ہیں جو گزر چکیں، اس لیے ایسا مسلک جس میں دونوں

دلیلوں کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو، یہی ہو سکتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ ذہن میں شے معلوم کا ظل اور اس کی نقل وشبیہ حاصل ہوتی ہے، گویا وہ ایک طرح سے اس معلوم کا نمونہ ہوتی ہے جو ایک طرح سے شے معلوم کی حکایت کرتی ہے اور اس سے مشابہ ہوتی ہے، محاکات کا یہ تعلق کچھ اس قسم کا ہوتا ہے جیسے الفاظ یا کتابت معانی کی حکایت کرتے ہیں، دونوں میں اگر کچھ فرق ہے تو یہ ہے کہ الفاظ اور حروف مکتوبہ کی محاکات، وضع واضع اور خود ساختہ اصطلاح پر مبنی ہوتی ہے، بخلاف ذہنی نقوش کے کہ ان کا اصل سے محاکاتی تعلق طبعی وفطری ہوتا ہے،

اس مسلک پر یہ اعتراض ہوتا ہے، کہ وجود ذہنی کے دلائل اگر مکمل اور تام ہو جائیں تو وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خود معلومات نفس اپنی ذات کے ساتھ ذہن میں موجود ہوتے ہیں نہ کہ وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ذہن میں کوئی اور چیز موجود ہوتی ہے، جو معلومات سے بالکل مبائن اور علیحدہ حقیقت رکھتی ہے، جیسے کتابی نقوش اور صوتی ہیئات (ان معانی سے جن کی حکایت کرتے ہیں حقیقۃً بالکل علیحدہ ہوتے ہیں) کیونکہ ایسا کون آدمی ہو سکتا ہے جو یہ کہے کہ زید کی مکتوب شکل، یا زید کا لفظ، یہ دونوں بجنسہ زید کی ذات ہیں، بخلاف زید کے ادراک وعلم کے، کہ اس پر تو زید کے احکام جاری ہوتے ہیں، اور زید کے ذاتیات وعرضیات اس پر محمول ہوتے ہیں،

الحاصل ان لوگوں نے جو یہ خیال کیا تھا کہ وہ دونوں دلیلوں کو جمع کر رہے ہیں، واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ دونوں کو باطل کر کے ایک تیسرا مذہب گویا پیدا کیا گیا ہے،

بعض بزرگوں نے ایک تیسری باریک راہ نکالی ہے جو شاید تحقیق سے زیادہ قریب ہو، اس موقع پر اگر اس کا ذکر کیا جائے تو نامناسب نہ ہو گا، بلکہ ایک ذہنی مشق اور واقعے کی تحقیق کا ذریعہ ہو گا،

لیکن قبل اس کے کہ اس مسلک کو پیش کیا جائے ایک مقدمے کا سمجھا دینا ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ کسی شے کی ماہیت اس شے کی موجودیت سے

متاخر ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ شے موجود نہ ہووے اس وقت تک اس کا شمار ماہیتوں میں نہیں ہو سکتا، کیونکہ معدوم محض کے لیے نہ کوئی ماہیت ہوتی ہے اور نہ چیزوں میں وہ کوئی چیز ہوتی ہے، پس جب تک کہ شے کا خارج یا ذہن میں کسی قسم کا تحصل و تحقق نہ ہووے گا اس وقت تک ماہیتوں میں سے ایک ماہیت وہ قرار نہیں پا سکتی،

اس پر اگر تم اعتراض کرو "کہ وہ چیز جو پہلے موجود ہوتی ہے پھر ماہیت ہوتی ہے" کیا ہے؟ اگر وہ بھی ماہیت ہے تو اس کا مطلب پھر یہ ہوا کہ یہی ماہیت پہلے موجود ہوتی ہے، پھر یہی ماہیت یہی ماہیت بنتی ہے، حالانکہ یہ مہمل بات ہے، جس کا بطلان ظاہر ہے، یا وہ کوئی دوسری ماہیت ہوگی تو یہ بات پہلی بات سے بھی بدتر ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے گھوڑا پایا گیا پھر وہ آدمی ہو گیا،

میں کہتا ہوں کہ بات ان ہی دو شقوں میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں ایک تیسری شق بھی پیدا ہوتی ہے جس کے متعدد وجوہ ہیں،

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہاں تقدم و تاخر محض رتبی اور درجاتی ہے نہ کہ زمانی، اور مرتبہ (ذات میں) نقیضین کا ارتفاع جائز ہے جیسا کہ بار بار کہتا چلا آرہا ہوں،

دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا یہ قول کہ "وہ پایا گیا پھر انسان ہو گیا" اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوئی شے معین پائی گئی، اس کے بعد وہ انسان ہو گئی، کیونکہ دو شقوں میں تردید اسی صورت میں جاری ہو سکتی ہے، یعنی یہ کہنا کہ یا تو یہ انسان ہو گا یا انسان کا غیر ہو گا، لیکن یہاں دو چیزیں نہیں بلکہ صرف ایک ہی امر ہے، یعنی انسان اور موجود یہی انسان بحیثیت موجود ہونے کے تحقق اور حصول کا بہ نسبت ماہیت انسان کے زیادہ مستحق ہے، (بس اس جملے کا فقط اسی قدر مطلب ہے) نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر تمھاری بات مان لی جائے تو اس سے لازم یہ آتا ہے کہ کوئی ملزوم اپنے اس لازم پر مقدم نہ ہو سکے جو ملزوم پر محمول ہوتا ہو، مثلاً چار کا عدد ملزوم ہے اور جفت ہونا اس کو لازم ہے،

گویا چار زوجیت (جفت ہونے پر مقدم نہیں ہو سکتا، کیونکہ بجنسہ وہی تقریر یہاں بھی اس طرح جاری ہو سکتی ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر چار پہلے پایا گیا تو اس وقت وہ زوج وجفت ہو گا، اب سوال یہ ہے کہ جو پہلے پایا گیا، کیا ہے؟ وہ اگر زوج ہے تو لازم آتا ہے کہ زوج ہی زوج ہوا، یا وہ زوج نہ تھا تو لازم آتا ہے اربعہ (چار) زوج نہیں تھا، بعد کو زوج ہوا، اس کی غلطی بھی ظاہر ہے،

بہرحال جب یہ مقدمہ ممہد ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ ماہیت کی موجودیت جب خود ماہیت کی نفس ذات پر مقدم ہے تو ایسی صورت میں وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد یہاں کوئی ماہیت ہی نہ رہے گی، ایک بات یہ ہوئی، دوسری بات یہ ہے کہ ذہنی وجود اور خارجی وجود، ظاہر ہے کہ اپنی حقیقت و ماہیت کے رو سے باہم مختلف ہیں،

پس جب وجود کسی چیز کا بدل جائے مثلاً جو خارج میں موجود تھا وہ ذہن میں موجود ہو جائے ایسی صورت میں کیا استبعاد ہے، اگر ماہیت میں بھی کوئی تبدیلی واقع ہو،

گویا جب کوئی شے خارج میں ہوتی ہے تو مثلاً اس کے لیے ایک خاص قسم کی ماہیت ہوتی ہے، اب وہ خواہ جوہر ہو یا کم ہو، یا کسی دوسرے مقولے کے نیچے درج ہو، پھر جب وجود بدل جائے، یعنی بجائے خارج کے وہی شے ذہن میں موجود ہو جاتی ہے، تو اس کی ماہیت بھی منقلب ہو جاتی ہے اور مقولۂ کیف کے نیچے درج ہو جاتی ہے، اس مسلک کی بنا پر مذکورۂ بالا مشکلات حل ہو جاتے ہیں، کیونکہ ان تمام مشکلات کا دار مدار اس پر تھا کہ موجود ذہنی اپنی خارجی حقیقت کے ساتھ باقی رہتا ہے، (اور جب اس کا انکار کر دیا گیا تو مشکلات ظاہر ہے کہ دفع ہو گئے)

اس پر اگر تم یہ کہو کہ یہ تو بجنسہ وہی مسلک ہوا جو ارباب شبح کا دعوی تھا، اور اس پر وہی اعتراض وارد ہو گا کہ اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ذہن میں خود اشیا کا حصول نہیں ہوتا، بلکہ ایسے امر کا حصول ہوتا ہے جو اشیا سے حقیقت میں

بالکل مباین اور مختلف ہوتے ہیں۔
میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ دونوں وجودوں سے قطع نظر کر لینے کے بعد نفس شے کی ذات بذات خود کوئی ایسی معین حقیقت نہیں ہوتی کہ اس کے متعلق یہ کہنا جائز ہو کہ وہ ذہن میں ہے یا خارج میں، بلکہ اگر واقعہ پوچھتے ہو تو صرف یہ ہوتا ہے کہ خارجی موجود اس حیثیت کہ وہ ذہن میں ہو کیف بن جاتا ہے، اور ذہنی کیفیت جب خارج میں ہوتی ہے تو وہ عین خارجی معلوم ہو جاتا ہے،
پس اگر اس سے کہ "ذہن میں خود نفس اشیا کا حصول ہوتا ہے" یہ مراد ہے کہ ذہن میں خود اسی شے کا حصول ہوتا ہے، خواہ وہ کسی دوسری حقیقت کی شکل میں منقلب ہو گئی ہو، تو یہ بات یہاں پائی جاتی ہے،
اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ ذہن میں اپنی عینی اور خارجی حقیقت کے ساتھ باقی رہتی ہے تو اس پر آج تک کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی، کیونکہ دلیل سے جو بات پایۂ ثبوت کو پہنچی ہے وہ صرف یہ ہے کہ جس چیز پر حکم کیا جائے گا یعنی محکوم علیہ کے لیے ضرور ہے کہ عقل کے پاس اور ذہن میں اس کا وجود ہو تاکہ اس پر حکم کرنا درست ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ حکم وجود ذہنی کی بنیاد پر نہیں لگایا گیا ہے، بلکہ نفس الامر کے اعتبار سے ایسا ہونا ضروری ہے، پس یہاں اگر کوئی بات واجب ٹھیری تو وہ یہی ہے کہ وہ ذہن میں ایسی چیز پائی جاتی ہے کہ اگر وہ خارج میں موجود ہو تو محمول کے ساتھ متصف ہو، خواہ وجود کے تغیر و تبدل سے اس کی ماہیت بھی کیوں نہ متغیر و متبدل ہو گئی ہو"
اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ یہ انقلاب تو جب ہی متصور ہو سکتا ہے کہ خارجی موجودات، یعنی جواہر و اعراض، اور ذہنی کیفیات یعنی علمی صورتوں کے درمیان کوئی ایسا مشترک مادّہ ہو، جو ظلی وجود کے اعتبار سے تو کیف ہو، اور خارجی وجود کے لحاظ سے اس مقولے کے نیچے درج ہو، جس کے نیچے معلوم درج ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے جیسی یہ لوگ ہیولیٰ کے متعلق کہتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے صرف مبہم ہوتا ہے، پھر صورت کے اقتران اور اتصال سے کبھی پانی بن جاتا ہے، اور کبھی ہوا، کبھی آگ ــــ لیکن ظاہر ہے کہ یہاں تمام موجودات

میں کوئی مادّہ مشترکہ موجود نہیں ہے،

میں کہتا ہوں کہ اس کی ضرورت اس انقلاب میں ہوتی ہے جہاں کسی چیز میں تغیر و انقلاب صفت کے لحاظ سے ہو، مثلاً کالا، گورا ہو جائے، یا صورت کے لحاظ سے ہو، مثلاً نطفے کا جنین ہونا، یا پانی کا ہوا کی صورت میں منقلب ہونا، لیکن اگر کوئی حقیقت خود نفس اپنی کامل و تام ذات کے ساتھ کسی دوسری حقیقت کی طرف منقلب ہو جائے تو اس انقلاب میں قطعاً اس کی ضرورت نہیں ہے کہ وہاں کوئی مشترک مادّہ موجود ہو، ہاں اس انقلاب کی تصویر کو ذہن نشین کرنے کے لیے عقل کسی عام اور مبہم امر کو ضرور فرض کرے گی، یہ ہے اس کا خلاصہ جو فاضل جلیل علامہ نے اپنے تعالیق میں لکھا ہے، اس پر اس کے معاصر علامہ دوانی نے یہ اعتراض ان لفظوں میں کیا ہے:۔

جس شخص میں معمولی بصیرت بھی ہوگی اس سے یہ امر مخفی نہیں رہ سکتا کہ حقائق کا انقلاب خود ایک غیر معقول اور ناقابل فہم بات ہے، بلکہ عقل میں جو بات آسکتی ہے، وہ یہی ہے کہ مادّہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت کی طرف منقلب ہو جاتا ہے، یا موضوع (یعنی محل مستغنی) ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منقلب ہوتا ہے (اور اس بنیاد پر) ظاہر ہے کہ ذہن میں جو چیز پائی جاتی ہے اس کا محل یا موضوع بجز ذہن کے اور کوئی دوسری شے نہیں ہو سکتی، یعنی اس موجود ذہنی کا حصول ذہن ہی میں ہوتا ہے، اب یہ بدیہی ہے کہ ذہن اس ذہنی صورت کو چھوڑ کر جو اس کی ایک کیفیت ہے کسی ایسے خارجی امر کی صورت میں منقلب نہیں ہوتا ہے جو جوہر ہو، نیز میرے خیال کی رسائی اس دعوے تک بھی نہیں ہے، جو اس شخص نے اس طرح کیا ہے کہ (ذہن و خارج میں) ایک امر اور بھی ہوتا ہے، جب وہ خارج میں پایا جاتا ہے، اس وقت وہ ایک ماہیت ہوتا ہے، اور جب ذہن میں پایا جاتا ہے اس وقت وہ دوسری ماہیت بن جاتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا کہ ماہیت کے تعدد و تکثر کے بعد اس شے کی وحدت کس طرح محفوظ رہتی ہے، پھر اس نے موجودیت کے تقدم کا جو دعویٰ کیا ہے یہ چنداں ظاہر اور بیّن نہیں ہے، اور اگر اس کو بالفرض تسلیم بھی

کر لیا جائے جب بھی انقلاب اس کے بعد ضروری نہیں قرار پاتا، اس لیے کہ عوارض خواہ مقدم ہوں، یا موخر، آگے ہوں یا پیچھے، ان سے معروض کی حقیقت نہیں بدلتی، کیونکہ عوارض تو بہر حال اسی حقیقت کو عارض ہوں گے پس اس حقیقت کو اس کے ساتھ یقیناً باقی رہنا چاہیے، پھر بڑی بات یہ ہے کہ اگر انقلاب کے جواز کو صحیح بھی مان لیا جائے، تو اب نتیجہ یہ ہوگا کہ جو چیز ذہن میں حاصل ہوتی ہے اپنی ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے وہ اس کے بالکل مخالف ہے جس کا حصول خارج میں ہے، یعنی ذہن میں جو موجود ہے اس کی ماہیت اس کے مخالف ہے جو خارج میں موجود ہے، اور یہ بات تو اس کے خلاف ہے جو وجود ذہنی کی دلیل سے ثابت ہوتی ہے، اس شخص نے جو یہ کہا کہ ذہن میں ماہیت کا حصول یوں بھی ہو سکتا ہے کہ ماہیت اپنی پہلی حالت پر رہے، اور یوں بھی اسی ماہیت کا حصول ہوگا اگر وہ کسی دوسری ماہیت کی طرف منقلب ہو جائے، اس کی مثال تو ٹھیک ایسی ہے کہ کوئی کہے "زید کا گھر میں رہنا" اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ زید ہی گھر میں ہو، اور یوں بھی زید ہی گھر میں ہوگا، اگر زید مثلاً عمرو ہو جائے، ماسوا اس کے یہ ایک بالکل بیّن اور بدیہی بات ہے کہ دو چیزوں کے باہمی انقلاب کی شکل میں اگر دونوں کے درمیان کوئی امر مشترک نہ ہو، مثلاً مادّہ یا جنس، تو پھر یہ کہنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا کہ یہاں ایک ہی چیز ہے، جو کبھی یہ ہو جاتی ہے اور کبھی وہ، یہ ایسی بحث ہے جس کے سمجھنے کے لیے سلامت طبع کی حاجت ہے،

اور دیکھو! تمھیں یہ معلوم ہے کہ جو لوگ شبح کے قائل ہیں ان کو بھی کوئی روک نہیں سکتا، اگر وہ بھی یہ کہیں کہ کسی خارجی امر کا ذہن میں حصول بغیر اس کے نہیں ہو سکتا کہ اس امر خارجی کا شبح اور ظل ذہن میں حاصل ہو، اسی طرح شبح اس کو کہتے ہیں کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو امر خارجی کا وہ عین ہو (یہی نہیں کہ شبح والے یہ کہہ سکتے ہیں بلکہ) وہ اس کے قائل بھی ہیں، اس شخص نے جو یہ مسلک اختیار کیا ہے اس پر ایک اعتراض اور بھی وارد ہوتا ہے کہ اگر مثلاً کسی خاص نفسانی کیفیت (صورت ذہنیہ) کو خارج میں فرض کیا جائے تو وہ جوہر کا عین نہیں ہوگی، بلکہ نفسانی کیفیت ہی ہوگی، مگر ایسی کیفیت جو گویا

جوہر کے مانند ہے، اسی طرح اگر خارجی جوہر کا حصول ذہن میں مانا جائے تو خارجی جوہر بجنسہ نفسانی کیفیت نہیں بن جائے گا بلکہ وہ جوہر ہی رہے گا، لیکن باوجود جوہر ہونے کے نفس کے ساتھ قایم ہوگا، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ نفس کے ساتھ جو کیفیت نفسانی قایم ہے، ظاہر ہے کہ دوسرے نفسانی کیفیات (مثلاً شجاعت، سخاوت وغیرہ) کی طرح وہ بھی خارج ہی میں موجود ہوتی ہے، اب میرا سوال ہے کہ اس شخص نے جو یہ کہا کہ یہی نفسانی کیفیت وجود خارجی کی صورت میں جوہر کی عین ہو جاتی ہے تو یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ نفس کے ساتھ جب کیفیت نفسانی قایم ہوتی ہے تو اس وقت بھی تو وہ خارج ہی میں موجود ہوتی ہے، حالانکہ اس وقت وہ جوہر نہیں ہوتی، اور اگر اس کی مراد وجود خارجی سے یہ ہے کہ نفس سے خارج ہو کر کیفیت نفسانی کا جو وجود ہو یہ وجود عین جوہر ہوتا ہے، یعنی جب بالذات قایم ہوتا ہے تب جوہر ہوتا ہے، لیکن یہ بات بھی اسی طرح مہمل ہے، کیونکہ اس صورت میں بھی وہ ایک نفسانی کیفیت ہی رہے گی جو نفس کے ساتھ قایم نہیں ہے، لیکن جوہر کس طرح ہو جائے گی، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ ایسی نفسانی کیفیت جو نفس کے ساتھ قایم نہ ہو، (بلکہ بذات خود قایم ہو) اس کا وجود ہی ممتنع اور محال ہے، اور ظاہر ہے جوہر تو وہی چیز ہو سکتی ہے جو پہلے ممکن بھی تو ہو،

اور اگر یہ مطلب ہے کہ نفسانی کیفیت جب نفس سے خارج ہو کر اس طرح پائی جائے کہ اس کی عرضی حقیقت جوہری حقیقت کے رنگ میں بدل جائے تب نفسانی کیفیت جوہر بن جاتی ہے،

اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس عجیب وغریب دعوے کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے جب بھی اس میں یہ خرابی ہے کہ شبح میں بھی یہ سب باتیں جاری ہو سکتی ہیں، انتہی (دوانی کا کلام ختم ہوا)

بہر حال جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ خارجی حقائق مثلاً جوہر اکم وغیرہ اس مقولۂ کیف کی طرف منقلب ہو جاتے ہیں جو ذہن میں پایا جاتا ہے، ان کی طرف سے بہ مشکل یہ تاویل پیش کی جا سکتی ہے کہ تمام معینہ حقایق کو ذہنی صورت

کے ساتھ ایک خاص قسم کا ربط ہوتا ہے اور اسی ربط کی بدولت کہتے ہیں کہ فلاں صورت ذہنیہ فلاں کی ہے، اور عقل ان دونوں میں ایک ربط محسوس کرتی ہے، جس کی حقیقت یہی ہے کہ جب یہ صورت ذہنیہ خارج میں پائی جائے گی تو امر خارجی کی عین ہو گی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ "ہر شے کا وجود ہر دوسری شے کا وجود ہو جائے" کیونکہ ان دونوں باتوں میں فرق ہے، یعنی مثلاً ہم یہ کہیں کہ اگر خارج (آ) پایا جائے اور اس کی حقیقت (ب) کی حقیقت کی طرف منقلب ہو جائے تو ایسی صورت میں (آ) بجنسہ (ب) ہو گا، یہ اور بات ہے، اور اگر یہ کہیں کہ آ جب خارج میں پایا جائے گا تو بجنسہ وہ (ب) ہو گا، یہ دوسری بات ہے، اسی طرح جو یہ کہتا ہے کہ نفسانی کیفیت اپنی ذہنی حقیقت کے ساتھ جب خارج میں پائی جائے گی تو وہ نفسانی کیفیت ہی ہو گی نہ کہ جوہر، وہ ٹھیک کہتا ہے)

مگر اس پر بھی یہ اعتراض وارد ہی ہو کر رہتا ہے کہ یہ کب فرض کیا گیا ہے بلکہ یہاں تو صرف وجود خارجی کو فرض کیا گیا ہے جس میں اس امر کی حفاظت کی ضمانت نہیں کی جاتی ہے، کہ اس کی یہ صفت یعنی نفسانی کیفیت ہونا یہ بھی محفوظ رہے یا نہ رہے،

اب ظاہر ہے کہ صرف اس کا خارجی وجود ہی انقلاب حقیقت کو مستلزم ہے، کیونکہ ذہنی حقیقت تو ذہنی وجود کے ساتھ مشروط اور وابستہ ہے اور خارجی حقیقت وجود خارجی کے ساتھ (الغرض گویا یہی دعویٰ کیا گیا ہے کہ (آ) جب خارج میں ہو گا تو بجنسہ (ب) ہو گا، اور یہ قید کہ جب (آ) (ب) کی حقیقت کی طرف منقلب ہو جائے، اس وقت (ب) کا عین ہو گا، غیر ضروری ہے کہ یہ انقلاب تو لابدی ہے) الحاصل کسی ذہنی امر کا خارج میں وجود یہ خود اس کے ہم معنی ہے کہ اس ذہنی امر کی حقیقت خارجی حقیقت کی طرف منقلب ہو گئی، یا کم از کم اس انقلاب کو وہ اپنے اندر ضرور چھپائے ہوئے ہے چاہئے کہ اس پر خوب غور کر لو، کیونکہ فیہ ما فیہ"

(معاصر) کے کلام کی توجیہ ایک اور طریقے سے بھی ہو سکتی ہے جو حق سے

زیادہ قریب ہے اور مفاسد سے ایک حد تک دور ہے، اور وہ یہ ہے کہ برہان اور دلیل سے جب یہ امر ثابت ہو چکا کہ خارجی اور عینی حقایق کے لیے کچھ ذاتیات بھی ہوتے ہیں کہ ان ہی کے ذریعے سے اس کے ذاتی آثار ان حقایق سے صادر ہوتے ہیں، اور یہی ذاتیات وہ مبادی ہیں کہ ان کے ذریعے سے عرضیات کو پہچانا جاتا ہے، مثلاً درخت کے مفہوم کے ساتھ جسمیت کے مفہوم کو جو تعلق ہے یعنی درخت کی وہ صفت جو تجزی کو چاہتی ہے، اور جس کی وجہ سے درخت ابعاد ثلثہ کا قابل قرار پایا، یا نباتی صورت جو نشو و نما اور اکل و شرب کو مقتضی ہے،

اب اگر انہی خارجی حقائق کا حصول ذہن میں ہو تو ظاہر ہے کہ اس وقت یہ علمی صورتیں بن کر نفس کے صفات و نعوت بن جائیں گے، لیکن با ایں ہمہ کسی نہ کسی شکل و رنگ میں وہ حقائق بھی باقی ہیں، اور ان کے بعض عرضی حقائق جو نفسانی کیفیات میں سے ہیں لاحق ہو جائیں گے،

پس معلوم ہوا کہ کلی حقائق خود اپنی ذات کی حیثیت سے بہت کچھ اس ہیولی سے مشابہ ہیں جیسے معلم اول وغیرہ نے ثابت کیا ہے، یعنی ہیولی کی طرح اس کو کسی قسم کا تعین و تشخص حاصل نہیں ہے اور نہ اس کے ایسے تحصل و تشخص حقائق ہیں کہ ان کی وجہ سے مقولات میں سے کسی مقولے کے نیچے وہ درج ہو سکتا ہو، بلکہ وہ صرف مبہم ہیں اور اس کا ابہام ابہام کی آخری حد ہے ان کو پھر مختلف ماہیتیں وجود خارجی یا ذہنی کے اعتبار سے معین کرتی ہیں، مثلاً پانی کی حقیقت کو جب عینی اور خارجی اصیل وجود کے اعتبار سے لحاظ کیا جائے تو اس وقت وہ ایک جسم سیال، تر، بھاری وغیرہ ہو گی، اور جب وہ ذہن میں ہو گی اور ذہن کے ساتھ اس کا قیام ہو، تو اس وقت وہ نفسانی کیفیات میں سے ایک عرض ہے، پس پانی کی حقیقت کو نفس اپنی ذات کی حد تک کسی قسم کا تحصل حاصل نہیں ہے، اور اپنی اس مبہم حقیقت کی رو سے جس کو وجود مطلق کے ساتھ خیال کیا جائے، وہ خارج اور علم و ذہن دونوں خصوصیتوں سے آزاد ہے، اور اسی لیے کسی مقولے کے نیچے مندرج نہیں ہے،

اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ تم نے جو بات کہی یہ تو قوم کے مذاق

کے مطابق نہیں ہے اور نہ ان کے قواعد پر یہ منطبق ہے، نیز اس کی صحت بھی مشتبہ ہے اس لیے کہ کوئی شے اپنی ذاتی سے ہر دو وجودوں میں منفک اور جدا نہیں ہو سکتی کہ ذاتی کی یہی خصوصیت طے کی گئی ہے (یعنی شے کا وجود خارجی ہو یا ذہنی ذاتیات کا انفکاک اس سے نہیں ہو سکتا) نیز اگر اس فرض کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر شے کے لیے دو وجودوں کا نظریہ غلط ہو جاتا ہے یعنی یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر شے کے لیے ایک خارجی اور عینی وجود ہوتا ہے، اور ایک ذہنی یہ بات غلط ہو جائے گی،

میں کہتا ہوں کہ اس نظریے کے مدعی کا مذہب جب یہ ہے کہ وجود کو ماہیت پر تقدم حاصل ہے اور اس پر اس شخص نے دلیل قایم کی تھی، اور ظاہر ہے کہ شے جب کبھی متعین ہو گی تو وجود ہی کے لحاظ سے خواہ خارجی ہو یا ذہنی ورنہ دونوں وجودوں سے اگر قطع نظر کر لیا جائے تو پھر ایسی شے کی کوئی حقیقت ہی باقی نہیں رہتی، نہ جوہری حقیقت اور نہ عرضی، نہ مبہم اور نہ متعین، اب موجود ہونے کے بعد اس کو دیکھنا چاہیے، اگر ایسے موضوع (محل مستغنی) کو نہیں چاہتی، جس میں وہ قیام کرے یہی جوہر ہے ورنہ عرض ہے، اسی طرح اگر اپنے ذاتی وجود کی بنیاد پر وہ ابعاد (طول و عرض و عمق) کو قبول کرتی ہے تو یہی جسم ہے، اور اگر اسی کے ساتھ نشو و نما اور تغذیہ کو بھی مقتضی ہے تو یہی نامی ہے، اسی پر حساس، متحرک، ناطق، صاہل کو قیاس کر لو،

بہر حال مطلب یہ ہے کہ ذات سے ذاتیات اس شرط سے منتزع ہوتی ہے کہ ذات کا وجود خارج میں ہو خواہ واقع میں ہو یا تقدیری طور پر ہو، یعنی خارج میں اس کا وجود فرض کیا گیا ہو، اور اگر خارجی وجود کا لحاظ نہ کیا جائے، بلکہ وجود ذہنی کے اعتبار سے شے ملحوظ ہو،

اس وقت وہ اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس سے عرضی ذاتیات منتزع ہوں، مثلاً علم، کیف، وغیرہ عرضی کیفیات، اور اگر ذات کو مطلق وجود کی شرط کے ساتھ اس طرح لحاظ کریں، کہ دو وجودوں میں سے کسی ایک کی خصوصیت پیش نظر نہ ہو، تو اس وقت ذات اس لائق بھی

نہ ہو گی کہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے، یا اس کے لیے کسی حقیقت کی تعیین ممکن ہو، نہ الفاظ کے تعبیری احاطے میں وہ آ سکتی ہے، نہ عبارتوں کے ذریعے سے کوئی اسے ادا کر سکتا ہے، نہ اشارے سے اس کی حد بندی ہو سکتی ہے، بلکہ اس وقت اس کے لیے صرف "اطلاق محض" اور "خالص بے تعیینی" ثابت ہو گی،

اس کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ ماہیت کے محفوظ رہنے اور ذاتی کا ذاتی والے سے دونوں وجودوں میں منفک نہ ہونا، اس کا مطلب یہ ہے کہ اشیا کے تصور کے وقت ذہن اگرچہ صورت ذہنیہ عرضیہ ہی کو ملاحظہ کرتا ہے، لیکن اس صورت ذہنیہ کی ذہنی وجود کے اعتبار سے نہیں، بلکہ اس عینی و خارجی وجود کے اعتبار سے صورت ذہنیہ کا لحاظ کرتا ہے، جس کی وجہ سے اس کا مقولہ متعین ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ جوہر ہے، اور جسم ہے، نامی ہے، اور اس پر جتنے احکام عائد کئے جاتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں جو اس کی عینی حقیقت کا اقتضا ہوتا ہے، اور اس سے ذاتیات خارجیہ کا انتزاع ہوتا ہے، مثلاً پانی کے تصور کے وقت ذہن میں جو چیز پائی جاتی ہے وہ نہ جسم ہے، نہ سیال ہے، نہ تر ہے، نہ ثقیل بلکہ صرف ایک نفسانی کیفیت ہے، لیکن موجود پانی کے افراد و اشخاص سے ان کے مشخصات و امتیازات کو اور ان عوارض کو جو اس کے وجود کو لاحق ہوتے ہیں، ان سب کو جب ذہن حذف کر لیتا ہے، اس عمل کے بعد ذہن میں ایک قوت اور روحانی بصیرت پیدا ہوتی ہے، جس کے ذریعے سے وہ صرف ایک ہی حقیقت اپنے سامنے پاتا ہے، اور اسی کو تمام جزئی پانیوں کا مبدء خیال کرتا ہے اس پر ایک کلی مفہوم کھلتا ہے جو پانی کے تمام جزئیات پر صادق آتا ہے، پھر ذہن میں صادق آنے والے عنوان کو ان جزئیات کے احکام اور خارجی احوال کے جاننے کا آئینہ بناتا ہے، اور اسی طرح اس سے ذاتیات کا بھی استنباط کرتا ہے، جیسا کہ ہم پہلے بھی اس کو خوب کھول کر بیان کر چکے ہیں، ذاتیات کے محفوظ ہونے کا دعویٰ جو قوم کے کلام میں پایا جاتا ہے، چاہیے کہ اس کا یہی مقصد قرار دیا جائے، پس قائل مذکور کے کلام کی توجیہ و تاویل

میں ہم جو کچھ کہہ سکتے تھے اس کی یہ آخری حد ہے،
یہ جاننے کی بات ہے کہ متاخرین کے مباحث کا اکثر و بیشتر حصہ صحیح، کشفی و تجربی اصول اور مضبوط و محکم الہامی مبادی پر مبنی نہیں ہے انھوں نے بجائے ذوقی مقامات و حالات کے زیادہ تر عقلی احتمالات سے کام لیا ہے، اور برہانی مقدمات کی جگہ عام پسند مقدمات مشہورہ و مسلمہ کو استعمال کیا ہے یہی وجہ ہے کہ ان میں جو کسی جدید تحقیق یا زیادہ تدقیق کا ارادہ کرتا ہے وہ بجز اس کے کہ چند منع اور کچھ نقض پیش کر دے، (اس کے سوا کچھ نہیں کرتا) اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی کتابیں مسلسل مناقضات سے معمور ہو کر رہ گئی ہیں، گویا ظلمات اور تاریکیوں کا ایک مجموعہ ہے جس میں بعض تاریکی بعض پر چھائی ہوئی ہے، ان کی پھیلائی ہوئی اندھیریوں سے بجز چند کے کوئی نہ نکل سکا، اور اللہ تعالیٰ کسی پر ظلم نہیں کرتا لیکن یہ اپنی جانوں کے ساتھ خود ہی زیادتی کر رہے تھے۔

فصل
اس مقام کا ایک عرشی حل

وجود ذہنی پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کے ازالے اور دفع میں جہاں اور راہیں پیدا کی گئی ہیں، ان ہی میں ایک اور مسلک ہے جس کے ذریعے سے ان مشکلات میں سے بعض کو بآسانی حل کیا جا سکتا ہے، اور اس میں وہ الزام بھی عائد نہیں ہوتا، جو انقلاب حقائق کے قائل کے عجیب و غریب التزام پر عائد ہوتا تھا، اور نہ اس امر کے ارتکاب کی ضرورت پیش آتی ہے جس کا اس قائل کے معاصر جلیل نے یہ دعویٰ کر کے ارتکاب کیا، کہ علم اور صورت ذہنیہ پر کیف کا اطلاق محض بطور مجاز و تشبیہ کے کیا جاتا ہے، بلکہ اس مسلک میں اس قاعدے کو بھی محفوظ رکھا جائے گا کہ وجودی تغیر سے ذاتیات میں تغیر نہیں ہوتا، بلکہ ہر دو وجود میں ذاتیات محفوظ رہتے ہیں، نیز یہ بھی مانا جائے گا کہ علمی صورتیں، حقیقی کیفیات ہیں، بہر حال وہ مسلک یہ ہے:-

ظاہر ہے کہ انسان کے نفس میں ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعے سے وہ خارجی اعیان اور خیالی صورتوں، مثالی اشباح سے معقولات کلیہ کو تراش کر

پیدا کرتا ہے اور ان مفہومات کا ان سے انتزاع کرتا ہے،
نیز اس میں بھی شک نہیں کہ ان معقولات کے انتزاع کے وقت (ہمارا نفس) منتزع ایک نفسانی کیفیت سے ضرور متاثر ہوتا ہے، اور اسی کو ان معقولات کا علم کہتے ہیں، بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ نفس کے اندر قطعاً ایک کیفیت اس وقت حادث ہوتی ہے جس وقت اس معنی کا اسے انکشاف ہوتا ہے،
حکما کہتے ہیں کہ تعقل وادراک کے وقت ہم نے اپنے حال کا جائزہ لیا اور تفتیش کی، لیکن بجز اس صورت کے اور کوئی نئی چیز گویا ہم اپنے اندر نہیں پاتے، پس نفسانی کیفیت یہی عقلی صورت ہے جو نفس کے ساتھ قایم ہے اور اس کی وہ صفت ونعت ہے، اسی لیے علم کی تعریف یہ بھی کی گئی کہ شے سے عقل کے سامنے جو صورت حاصل ہوتی ہے علم اسی کا نام ہے،
پھر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ عینی اور خارجی حقایق ہی کا ذہن میں حصول ہوتا ہے اگرچہ خارجی وجود کے ساتھ نہیں، اس لیے انھوں نے تصریح کی کہ ہر مقولے کا علم اسی مقولے کے نیچے درج ہوتا ہے جس مقولے کا وہ علم ہوتا ہے اور اسی مقام پر بات پیچیدہ ہو گئی اور حق مشتبہ ہو گیا،

اس باب میں اصل واقعے کی تحقیق یہ ہے کہ جس طرح خارج میں کوئی شخص مثلاً زید پایا جائے اور اس کے ساتھ اس کے صفات، اس کے عوارض، اور اس کے ذاتیات بھی پائے جاتے ہیں مثلاً ابیض (سفید) ضاحک (ہنسنے والا) ماشی (چلنے والا) جالس (بیٹھنے والا) نامی (بڑھنے والا) حیوان (زندہ) ناطق وغیرہ باتیں کہ یہ سب بھی موجود ہی ہیں، لیکن ایسے موجود ہیں جو ذاتاً زید کے وجود کے ساتھ پائے جاتے ہیں، بلکہ وجوداً یہ سب بعینہ زید ہی ہیں، یعنی زید کی عین ہیں، کیونکہ خارج میں جو زید ہے بعینہ وہی ابیض بھی ہے، وہی ضاحک بھی ہے، وہی کاتب بھی ہے، وہی حیوان بھی ہے، اور وہی ناطق بھی، لیکن اس وجہ سے کہ زید جوہر اور ذات کے نیچے مندرج ہے، اور جوہر ہونا یہ اس کی ذاتی ہے، یہ لازم نہیں آتا کہ جوہر کاتب، ضاحک، ناطق وغیرہ کا بھی

ذاتی ہو جائے، پس یہی حال موجود ذہنی کا بھی ہے، یعنی بات یہ ہے کہ کلی حقایق میں سے ایک علم بھی ہے، اب اس کا کوئی فرد ذہن میں پایا جائے تو اس فرد کے متعین ہونے کی یہی شکل ہو سکتی ہے کہ وہ معلوم کی حقیقت کے ساتھ متحد ہو جائے، مثلاً جسم، خارج میں اسی وقت پایا جا سکتا ہے کہ وہ صاحب مقدار یعنی متکمم ہو، متحیز ہو، نامی ہو، یا جماد ہو، یا کوئی عنصر مفرد ہو، یا فلک ہو، اور اسی ذریعے سے کسی مخصوص جسم کی حقیقت متعین ہو سکتی ہے، اسی طرح علم بھی یوں ہی متعین ومتحصل ہوتا ہے کہ معلوم کی حقیقت کے ساتھ وہ متحد ہو جائے (اور اس وقت) علم گویا (اس حقیقت معلومہ کے لیے) جنس قریب، اور کیف مطلق جنس قرار پائے گا، (یا یوں کہا جائے) کہ علم کے تعین وتحصل کی صورت بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ حقیقت معلومہ کو اس کے ساتھ اس طرح منضم اور جوڑ دیا جائے کہ دونوں باہم متحد ہو کر واقع میں صرف ایک ایسی ذات بن جائیں جو حقیقت معلومہ کے ساتھ مطابق ہو، اور اس پر صادق آئے، اب گویا یہ "ذات واحدہ" اپنی جنس قریب کے لحاظ سے علم ہے، اور جنس بعید کے اعتبار سے کیف، اور تعین وتحصل کی حیثیت سے وہ اسی مقولے کے نیچے درج ہے، (جو حقیقت معلومہ) یا معلوم کا مقولہ ہے، اس کی وہی مثال ہے کہ جیسے زید جو خارج میں موجود ہے وہ اپنی جنس قریب کے لحاظ سے حیوان ہے، اور جنس بعید کے اعتبار سے جوہر ہے اور اپنے تشخص وتعین کی حیثیت سے وہ کم اور کیف وغیرہ مقولوں کے نیچے بھی درج ہے،

بہر حال اس "ذات واحدۃ" کے ساتھ معلوم کے اتحاد کی نوعیت وہ ہوگی جو عرضی اور معروض کے باہمی اتحاد کی شکل ہوتی ہے،

الغرض اب یہ کہنا درست ہو گیا کہ علم مقولۂ کیف سے ہے، اور بحیثیت علم ہونے کے کیف اس کا ذاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ باعتبار واقع کے وہی بجنسہ معلوم کی حقیقت بھی ہے،

اس تقریر کے بعد وہ اشکال حل ہو گیا، جو پیش کیا جاتا تھا اور کہا جاتا تھا کہ علم چونکہ نفس کے صفات میں سے ہے، اس لیے ضرور ہے کہ مقولۂ کیف کے

نیچے مندرج ہو، اور اس لیے کہ ذہن میں معلوم کی عین حقیقت حاصل ہوتی ہے اسی بنا پر وہ اس مقولے کے نیچے مندرج ہوگا جس کے نیچے معلوم درج ہے اس سے یہ خرابی لازم آتی تھی کہ ایک ہی حقیقت دو مقولوں کے نیچے مندرج ہو جائے (اشکال کا ازالہ اس لیے ہو گیا) کہ تحقیق مذکور نے ثابت کر دیا کہ علم بالذات تو مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہے، کیونکہ اس کی جنس تو یہی مقولہ ہے، پھر معلوم کا مفہوم بھی چونکہ علم کے ساتھ ذاتاً و وجوداً متحد ہوتا ہے اس لیے معلوم کے مقولے کے نیچے بھی اس کا بالعرض اندراج ہو جاتا ہے، جیسے زید نفس اپنی ذات کی حیثیت سے جوہر کے مقولے کے نیچے مندرج ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ مثلاً وہ کسی کا باپ اور بیٹا ہے مقولۂ مضاف کے نیچے بھی مندرج ہو سکتا ہے،

اسی فاضل نحریر نے قدما کی پیروی کرتے ہوئے یہ مسلک بھی اختیار کیا ہے کہ عرض اور عرضی باہم بالذات متحد ہوتے ہیں، اور ان میں مغائرت اعتباری ہوتی ہے گویا ابیض اور بیاض، ان کے خیال میں بالذات ایک ہی چیز ہے، لیکن بشرط شے اور بشرط لا شے کے اعتبارات جب اس میں جاری کیے جائیں تو پھر دونوں مختلف ہو جاتے ہیں، گویا جس طرح صورت اور فصل کے متعلق لوگوں کا خیال ہے کہ بالذات دونوں ایک ہی چیز ہوتی ہیں، ان میں مغائرت اعتباراً پیدا ہو جاتی ہے، عنقریب اس مسئلے کے متعلق سیر حاصل مباحث تمھارے گوش زد ہونے والے ہیں، الحاصل میں نے جس اعتبار کو پیش کیا ہے اس کے بعد ذہنی تشویشات اور وہمی وساوس کا خاتمہ ہو جاتا ہے،

دوسرا مرحلہ

وجود کے احکام کا تتمہ اور عدم کے متعلق بھی چند قابل ذکر باتیں اس میں بیان کی جائیں گی،

فصل

(رابطی معنی کے اعتبار سے وجود کی تحقیق)

بسا اوقات دل میں یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ ہلیات مرکبہ میں جب وجود ہی رابط ہوتا ہے تو ضرور ہے کہ محمول کے لیے بھی کوئی وجود ہو، کیونکہ دوسرے کے لیے کسی کا ہونا جب ہی متصور ہو سکتا ہے کہ وہ شے

بجائے خود بھی تو فی نفسہ وجود رکھتی ہو' (پھر یہ بھی شک پیدا ہوتا ہے) کہ محمول کا جو ثبوت موضوع کے لیے ہے' خود یہ ثبوت بھی تو موضوع کے لیے ثابت ہے اور اس ثبوت کا ثبوت بھی اس کے لیے ثابت ہوگا' اور وہ بھی موضوع کے لیے ثابت ہوگا' الغرض یوں ہی یہ سلسلہ لاالی نہایت دراز ہو جائے گا'

اس شک کے ازالے اور رفع کی شکل وہی ہے جو پہلے ہی گزر چکی ہے' یعنی یہ کہ قضایا کے جس رابط معنی پر وجود کا لفظ بولا جاتا ہے یہ وہ وجود نہیں ہے جو مطلق وجود کے معنی سے مستفاد ہوتا ہے یا جو اس وجود کے معنی سے حاصل ہوتا ہے جو محمول یا رابطی ہوتا ہے' یہاں رابطی سے مراد یہ ہے کہ جو وجود غیر کے لیے ثابت ہو (یعنی محمول و موضوع کے درمیان جو ربط بخشنے والا اور رابط ہوتا ہے وہ مقصود نہیں ہے)

بکثرت اس باب میں غلطی واقع ہوئی ہے کہ لوگ وجود کے لفظ کو کبھی اس رابطے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں جس کا شمار ان حروف اور ادوات میں ہے جو ملحوظ بالذات نہیں ہوتے'

اور کبھی تحقق و یافت یا کسی شے کا حقیقت والی ہونا' خواہ اس کا یہ ہونا خود اپنے لیے یعنی بنفسہ ہو' یا غیر کے لیے ہو' جس کو وجود رابط نہیں بلکہ وجود رابطی کہتے ہیں' جیسا کہ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ گزر ہی چکا ہے'

بہر حال اب یہ سمجھنا چاہیے کہ (آ) کا (ب) ہونا اس کا نہ یہ مفہوم اور نہ یہ مفاد ہوتا ہے کہ (ب) کا فی نفسہ وجود نہیں ہے لیکن موضوع ہی کے لیے' جیسے اعراض اور صورتوں کا فی نفسہ وجود نہیں ہوتا' لیکن اپنے موضوعات اور اپنے محلوں ہی کے لیے کہ اس قسم کا وجود (یعنی وجود للموضوع) کے لیے لازم ہے کہ اس کے لیے فی نفسہ وجود بھی ہو' بلکہ (آ)' (ب) ہے' اس سے دراصل یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ (ب) کے ساتھ (آ) کا اتصاف ہوا ہے' یعنی یہ کہ ان دونوں کے درمیان میں کوئی رابط ہے' (یعنی ربط بخشنے والی چیز ہے) جب واقعہ یہ ہے تو ایسی صورت میں جائز ہو سکتا ہے' کہ موضوع کسی ایسے امر عدمی کے ساتھ متصف ہو' جس کو گو نہ کسی نہ کسی قسم کا ثبوت حاصل ہو' خواہ

خارج میں نہ ہو، بلکہ ذہن میں اس کا ہونا کافی ہے، اور جب ایسا ہے (تو ثبوت کے لیے ثبوت کو جو ثابت کرکے لانہایت کا سلسلہ چھیڑا گیا تھا اب اس کا جواب نکل آتا ہے) اس لیے کہ تم کو بتایا جاچکا ہے کہ فہم و تعقل کے ملاحظات یا وہمی تصورات و خطرات کے ذریعے سے لانہایت و لامحدودیت کا جو سلسلہ چھیڑا جاتا ہے یہ بجائے خود ممتنع اور محال ہی نہیں ہے، کیونکہ (ذہنی تصورات) کی پیداوار اور اس کی روئیدگی و بالیدگی تو صرف ملاحظہ اور التفات کی روئیدگی اور بالیدگی پر مبنی ہے، اس لیے کہ حکم کے دونوں حاشیوں کا اگر لحاظ نہ کیا جائے اور قصداً اس کا تعقل ترک کردیا جائے تو حاشیتین میں ایسا رابط ہی پیدا نہ ہوگا جس کے ذریعے سے موضوع یا محمول کے لیے اس کے ثبوت کا حکم کیا جاسکے،

پس ہم جب بولتے ہیں کہ (آ)، (ب) ہے تو اس سے یہ سمجھتے ہیں کہ (ب) کا ثبوت (آ) کے لیے اس طور پر کیا گیا ہے کہ اس کو (آ) اور (ب) کے حال کے جاننے کا آئینہ بنایا گیا ہے، کیونکہ اس وقت التفات کا مرکزی نقطہ اور نصب العین وہی ہے، ایسی حالت میں ہمارے لیے اس کی نگرانی غیر ممکن ہے کہ ہم اس کا بھی خیال کریں کہ (ب) کا جو ثبوت ہے، خود اس ثبوت کا (آ) کے ساتھ کیا حال ہے، یعنی یہ ثبوت (آ) کے لیے ثابت ہے یا نہیں، اور (آ) کی طرف یہ ثبوت ثبوت کے ساتھ منسوب ہے، یا لاثبوت کے ساتھ، کیونکہ ہمارے اس حکم میں کہ (آ) (ب) ہے، (یہ ثبوت) صرف ایک نسبت ہے، ہاں! جب ہم یوں کہیں کہ (ب) کا ثبوت (آ) کے لیے ایسا ہے (یعنی ہے یا نہیں) اب وہ خود منظور الیہ بالقصد بن گیا، اور اپنی اس حیثیت سے کہ وہ بجز حاشیتین (یعنی موضوع و محمول) کے درمیان اور کہیں وقوع پذیر نہیں ہوسکتا تھا، اس سے منسلخ ہو کر اس لایق ہوگیا کہ خود ان دو حاشیوں میں سے کسی ایک کی جگہ حاصل کرے، اس وقت (اس ثبوت مستقل کے لیے) پھر ایک نسبتی ثبوت اور دوسرے ربط کی ضرورت پیش آئے گی، اور اب مآل کار یہ ہوگا کہ یہ پچھلا نسبتی ثبوت ثبوت اول کے حال کی

واقفیت کا ایسا آئینہ بن جائے گا، جس کی طرف محض تبعاً اور طفیلاً التفات ہوتا ہے، پھر جب بالذات التفات کا اس پچھلے ثبوت کو بھی نصب العین بنا لیا جائے اور ثبوت کے ثبوت کے متعلق حکم لگائیں کہ وہ ایسا ہے ویسا ہے، یعنی ہے یا نہیں، تو اب ہم نے دونوں حاشیوں سے ذاتی نظر ہٹالی، اگرچہ بالعرض نظر اس پر رہے گی اور اس سے منتقل ہو کر ہم ثبوت آخر پر آ گئے اور اس کو موضوع کی طرف منسوب کیا، اس کے بعد اب ایک تیسرا ثبوت پیدا ہو جائے گا جو التفات کا بالذات محور نہیں ہے اسی طرح ہم اس تیسرے ثبوت کی طرف اگر متوجہ ہو کر یہ دیکھنے لگیں کہ حکم کے دو طرفوں میں سے ایک طرف کے اعتبار سے اس کا کیا حال ہے، اس وقت چوتھا ثبوت پیدا ہو جائے گا، اور یوں ہی پانچواں چھٹا ثبوت پیدا ہوتا چلا جائے گا، اور یہ یوں ہی دراز ہوتا رہے گا تا آں کہ خود ہم ہی اپنے ارادے اور اختیار سے التفاتوں اور لاحظوں کے اس سلسلے کو کسی نقطے پر روک دیں، اس وقت یہ سلسلہ بھی رک جائے گا،

فلسفے کے اولیا میں سے بعض سلف صالح نے جو یہ حکم کیا ہے کہ محمول کا بحیثیت محمول ہونے کے کوئی فی نفسہ وجود بجز اس کے نہیں ہوتا کہ اس کا وجود موضوع کے لیے ہے، تو اس سے ان بزرگوں کی غرض یہ نہیں ہے کہ محمول کا فی نفسہ وجود (یعنی خود اپنا ذاتی وجود) بعینہ یہی ہے، (کہ محمول موضوع کے لیے ہے) یعنی اس کا وجود موضوع کے لیے بعینہ یہی اس کا وجود فی نفسہ ہے، جیسے اعراض اور صورتوں کا حال ہے، کیونکہ محمول کے لیے بحیثیت محمول ہونے کے ایسا فی نفسہ وجود ہی نہیں ہے کہ جو اس محمول کے موضوع کے لیے وجود ہو، بلکہ ان کی غرض یہ ہے کہ محمول کی ذات ہمیشہ اس طرح نہیں پائی جاتی کہ موضوع ہی کے لیے اس کا ثبوت ہو، نہ کہ محمول کے فی نفسہ وجود کے متعلق یہ حکم کرتے ہیں، اور نہ ان کا یہ مطلب ہے کہ محمول کا فی نفسہ وجود صرف یہی ہوتا ہے کہ وہ موضوع کے لیے ثابت ہو، اور اس قول میں کہ محمول کا وجود موضوع کے لیے ہونا ہی محمول کا وجود فی نفسہ ہے، جیسا کہ عرض میں ہوتا ہے، اور ہمارے اس قول میں کہ محمول کا موضوع کے لیے

موجود ہونا یہی محمول کا وجود فی نفسہ ہے، ان دونوں میں بہت فرق ہے، کیونکہ پہلی شکل وجود کو مستلزم ہے، بخلاف دوسری کے، یہ بات اسی وقت تک ہے، جب تک کلام صرف ہلیہ مرکبہ کے مفہوم تک محدود ہو، باقی یہ بات کہ حکم کے دونوں حاشیوں (طرفوں) کے لیے واقعی طور پر کیا یہ ضرور ہے کہ کسی نہ کسی قسم کا وجود ان کے لیے ہو، تو یہ ایک علٰحدہ بات ہے،

اس موقع پر تم سے یہ امر مخفی نہ رہنا چاہئے کہ میرے فلسفے (جس کے اثبات کے میں درپے ہوں) اس کی رو سے (جیسا کہ تمھیں آیندہ معلوم ہوگا) تمام ممکنات کے وجودات دراصل صرف وجود حق کے صرف روابط ہیں، میرے اس خیال میں اور حکمت دینیہ کے بعض ائمہ، فلسفۂ الٰہیہ کے بعض اکابر کے اس قول میں بڑا فرق ہے جو ان کی طرف منسوب ہے، کہ مادی طبائع کا جو وجود مادے کے لیے ہے بجنسہ یہی ان کا فی نفسہ وجود ہے، اور معلول کا جو وجود علت کے لیے ہے، بعینہ یہ اس کا وہ وجود ہے جو معلول کو بحیثیت معلول کے ثابت ہو، اور سافل کا جو وجود اس عالی اور محیط کے آگے ہے جو تمام سافلات کو گھیرے ہوئے ہے، بجنسہ یہی اس کا وجود مطلق بھی ہے، اسی بنیاد پر ان کا دعویٰ ہے کہ مادی ہوں یا مفارق (یعنی مادے سے علٰحدہ ہوں) تمام ممکنات سب کے سب اپنی اپنی ذاتوں کے ساتھ موجود نہیں ہیں، بلکہ یہ سب اس غیر کے ساتھ موجود ہیں جو سب کے اوپر ہے، اور ہر ایک سے علٰحدہ، وراء الوراء یعنی واجب تعالیٰ ہے، ان بزرگوں کے اندر بس اتنی توحید سے زیادہ کی گنجایش نہ تھی، اور نہ اس سے زیادہ سمجھنا ان کو میسر آیا، یعنی انتہائی توحید ان کی یہاں اسی پر ختم ہو جاتی ہے، کہ انھوں نے ممکن کے وجود کو رابط نہیں بلکہ رابطی قرار دیا، کیونکہ جب وجود ہی میں یہ دوئی کے قائل ہوئے اس لیے لا محالہ ممکن کے لیے بھی ان کو ایک ایسا وجود ثابت کرنا پڑا جو وجود حق سے مغائر ہو، مگر یہ مغائرت بایں طور ہے کہ ممکن کا وجود حق کے ساتھ مرتبط اور اس کی طرف منسوب ہے اور بایں طرح منسوب ہے کہ معبود حق تعالیٰ سے اس انتساب کا منقطع کرنا محال ہے،

لیکن میں نے تو اللہ کے فضل و کرم سے اس پر برہان قایم کیا ہے،

(انشاء اللہ اس کا آیندہ ہم ذکر کریں گے) کہ ممکن کے وجود کی تحلیل اس طور پر ناممکن ہے کہ اس میں ایک وجود ہو' اور دوسری باری تعالیٰ کی طرف نسبت ہو' بلکہ ممکن باریتعالیٰ کی طرف بذات خود منسوب و مرتبط ہے' کہ اس ارتباط میں کوئی ایسی زاید نسبت، ربط دینے والی کی ضرورت نہیں ہوتی' الحاصل ان لوگوں کے خیال کے مطابق ممکن رابطی ہستیوں میں ہوا' اور ہمارے خیال میں ممکن (رابطی نہیں) بلکہ خود رابط ہے' پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے' کہ ان دونوں میں یعنی رابطی اور رابط کے معنی میں کیا فرق ہے'

پھر جدا جدا اصطلاح بناکر ان دونوں کو ممتاز کردیا گیا تھا' تاکہ ان دونوں معانی کے اشتباہ کی وجہ سے یا لفظی اشتراک کی بنیاد پر لوگ غلطی میں مبتلا نہ ہوں'

ایک وہم کے متعلق تنبیہ

علمائے متاخرین میں سے ایک فاضل جلیل نے یہ ارادہ کرکے کہ بلند زینے والے واصلین' اور حکمۂ متعالیہ کے اولیاء کے مقام تک ہم بھی پہنچیں' اپنے ایک رسالے میں جس کا نام انھوں نے ن ر و ر ا رکھا ہے اور جو خاص کر توحید وجودی کے لیے لکھا گیا ہے' وہ اپنے اس رسالے میں لکھتے ہیں: ـ

"سیاہی (سواد) کو اگر اس طرح پر سونچا جائے کہ وہ جسم میں ہے یعنی یہ کہ وہ جسم کی ایک ہیئت ہے تو اس اعتبار سے سواد یقیناً موجود ہوگا' اور اگر اس کو اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ وہ ایک مستقل ذات ہے تو وہ معدوم ہوجائے گا

اسی طرح اگر کپڑے کا اس طور پر اعتبار کیا جائے کہ وہ روئی کی ایک صورت ہے' اس لحاظ سے وہ موجود ہوگا' اور اگر روئی سے اس کو جدا کرکے اس طرح فرض کیا جائے کہ بجائے خود وہ ایک مستقل ذات ہے تو اس حیثیت سے اس کا وجود ممتنع ہوجائے گا چاہئے کہ تم اسی کو تمام حقایق کا مقیاس بناؤ تاکہ اس کے ذریعے سے اس شخص کا قول سمجھ میں آجائے جس نے کہا: ـ

کہ "اعیان ثابتہ کو وجود کی بو نے بھی نہیں چھوا' اور وہ

(یعنی اعیان ثابتہ) کبھی ظاہر نہ تھے، اس لیے نہ آیندہ کبھی ظاہر ہوں گے، ظاہر اگر ہوگی بھی تو صرف اس کی رسم" (زوراء کی عبارت ختم ہوتی ہے)

اس شخص نے اس رسالے میں اور بھی چند فصلوں کا ذکر کیا ہے لیکن ان کی کسی بات میں اتنی سنجیدگی اور اتنا زور نہیں ہے جتنا اس کلام میں پایا جاتا ہے،

مجھے سخت تعجب ہوا جب میں نے اس کو انہی کمزور بازووں کے بھروسے پر آسمان تک اڑنے کا ادعا کرتے ہوئے پایا، کیونکہ اس قول میں بھی جس خبط اور جس خلط مبحث سے کام لیا گیا ہے وہ ان لوگوں پر بآسانی ظاہر ہو سکتا ہے جو علمی صنعتوں میں تھوڑی بہت مہارت رکھتے ہوں،

کیا اس شخص سے پہلی غلطی یہ نہیں ہوئی ہے کہ اس نے وجود رابطی کے دو معنوں میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا ہے کیونکہ قضیۂ "الجسم اسود" (یہ جسم کالا ہے) میں اسود جو واقع ہوا ہے وہ اس حیثیت سے واقع ہوا ہے، جس حیثیت سے ہلیۂ مرکبہ میں محمول واقع ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اسود کا وجود بس یہی ہے کہ جسم کے لیے اس کا ثبوت ہے، لیکن یہ بات اس امر کے کب منافی ہے کہ اسود کے لیے وجود ایک اور اعتبار سے علاوہ ہلیۂ مرکبہ کے محمول ہونے کے ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کا وہ وجود جو فی نفسہ ثابت ہے وہ وہی وجود للجسم، ہو،

اس شخص نے جو کہا تھا کہ اگر اس کو مستقل ذات فرض کریں گے تو وہ معدوم ہو جائے گا، الخ

میں کہتا ہوں اس سے کیا غرض ہے؟ اگر ذات مستقل سے حقیقت جوہر مراد ہے تو اس میں شک نہیں، اس شخص کی بات صحیح ہے کیونکہ جوہری حقیقت کا اعراض کے لیے ثبوت محال اور ممتنع ہے، لیکن اس صورت میں تردید کامل اور حاصر نہیں ہے، اس لیے کہ جائز ہے کہ اس کے (یعنی سواد) کے لیے ایک عرضی ذات ہو، لیکن اس میں اس کا اعتبار نہ ہو کہ وہ کسی شے کی

صفت ہے، بلکہ خود نفس اس کی ذات کا اعتبار ہو آخر ظاہر ہے کہ موضوع (محل مستغنی) کی طرف سواد کی اضافت اور نسبت یہ اضافت قطعاً اس کی اس ماہیت سے خارج ہے، جس کو من حیث ھی ھی کے مرتبے میں تصور کیا گیا ہو، اور اگر یہ غرض ہے کہ اسود کو اس کی اس ماہیت کے اعتبار سے تصور کیا جائے جو خود اس کی ذات کے لیے ہے، تو ایسی صورت میں اس کے معدوم ہونے کا حکم کرنا غیر مسلم ہے، کیونکہ جس طرح جوہر کے لیے ایک فی نفسہ وجود ہے، اسی کی طرح عرض کے لیے بھی ایک فی نفسہ وجود ہوتا ہے، البتہ اعراض کا فی نفسہ وجود کیا ہوتا ہے، وہی موضوعات کے لیے جو اس کا وجود ہے یہی بجنسہ اس کا فی نفسہ وجود ہے، الحاصل جوہر کے لیے بھی فی نفسہ وجود ہے، لیکن اس کا وجود خود اس کے لیے ہوتا ہے، یعنی جوہر کا وجود فی نفسہ لنفسہ ہوتا ہے، اور عرض کا فی نفسہ وجود خود اپنے نفس کے لیے نہیں، بلکہ غیر کے لیے ہوتا ہے، کیونکہ یہ بات گزر چکی کہ وجود لنفسہ سے مراد یہ ہے کہ غیر کے ساتھ وہ قایم نہ ہو،

فصل

وجود کا شمار معقولات ثانیہ میں کیوں ہے، اور کس وجہ سے اس کو اس صفت سے موصوف کرتے ہیں، اس فصل میں یہی بات بیان کی جائے گی،

معقول ثانی کا اطلاق عموماً عقلی محمولات اور ان محمولات کے ان مبادی پر کیا جاتا ہے، جنھیں ذہن منتزع کرتا ہے، اور اسی ذیل میں مصدری طبائع اور ماہیات کے لوازم نیز نسب اور اضافات بھی داخل ہیں اور کبھی اس لفظ کا اطلاق ان منطقی معانی، اور میزانی مفہومات پر کیا جاتا ہے جن کا تصور عقل دوسرے درجے یا اس کے بعد کے مراتب میں کرتی ہے، اور یہ وہی محمولات اور عقلی عوارض ہیں جن کو مفہومات پر جب حمل کرتے ہیں، یا ان کو جب موصوفوں سے منتزع کرتے ہیں اس وقت یہ اس حکم کے مصداق ومطابق ومحکی عنہ ہوتے ہیں، یعنی ان محمولات وعوارض کا وہ وجود ذہنی جس سے ایسے قضایا تیار ہوتے ہیں جن کا نام ذہنیات ہے، اور یہی دراصل علم میزان اور منطق کے موضوع ہیں، بخلاف (معقولات) اولی کے (کہ منطق کے موضوع

وہ نہیں ہوتے مثلاً حیوان معقول اول ہے اس کو کلیت اور جنسیت بعد کو عارض ہوتی ہے، یا ذہن ان سے دوسرے مرتبے میں ان مفہوموں کو منتزع کرتا ہے اس لیے یہ معقولات ثانیہ ہوتے ہیں، اور یہی چیزیں منطق کی موضوعات ہیں)

پس وجود کو جب مصدری معنی میں لیا جائے نہ کہ اس کی حقیقت اور ذات کے معنی میں اسی طرح شیئیت اور امکان و وجوب، اور سارے محمولات جو ان سے مشتق ہوتے ہیں، ان سب کا شمار ان معقولات ثانیہ کے ذیل میں اول معنی کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، جو فلسفۂ مابعد الطبیعیات میں مستعمل ہے، نہ کہ دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے جو علم منطق میں مروج ہے،

اب تم پر یہ بات ظاہر ہو گئی ہو گی کہ ایسے معقولات ثانیہ جن کے ساتھ کوئی حکم مطابق ہو، یعنی جو حکم کے مصداق ہوں وہ دراصل معقولات اولی ہی کے اس وجود کی ایک قسم ہے جو ذہن میں پایا جاتا ہے، لیکن بایں طور کہ ذہن میں ہونے کی قید کو اس کے ساتھ شریک کر لیا جائے نہ کہ صرف محکوم علیہ کے لیے بطور شرط کے یہ ملحوظ ہو اور یہی مراد ہے ان لوگوں کے اس قول کی کہ معقولات ثانیہ معقولات اولی کی طرف مستند ہوتے ہیں، اور وجود شیئیت یا دوسرے نظائر اس ذیل میں داخل نہیں ہیں، تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ ان معقولات ثانیہ کے وجود کے متعلق غور و بحث اور اس کے ثبوت اور عدم ثبوت میں نظر، اور یہ بحث کہ آیا ان کا وجود نفس میں ہے یا اعیان میں، نیز یہ کہ ان میں مطلوب تک پہنچانے کی صلاحیت ہے یا نہیں، اور اس ایصال الی المطلوب میں کوئی نفع ہے یا نہیں، یہ سب علم کلی کے وظائف و فرائض میں ہے، کیونکہ اسی علم میں یہ بیان کیا گیا ہے "کلی معنی" کبھی "نوع" ہوتا ہے، اور کبھی "جنس" یا "فصل" یا "خاصہ" یا "عرض عام" ہوتا ہے، پس کلی بشرطیکہ ان امور میں سے کوئی امر ہو اور یہ کہ اس میں موصل الی المطلوب ہونے اور اپنے ایصال میں نفع بخش ہونے کی صلاحیت بھی ہو، اس لحاظ سے کلی علم منطق کا موضوع ہے، پھر اس کے جو لوازم اور ذاتی عوارض اس کو لاحق و عارض ہوتے ہیں، منطق میں ان کو ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور "جہات"

مثلاً ''وجوب'' و ''امتناع'' ''امکان'' یہ وہ شرائط ہیں جن کی بدولت معقولات ثانیہ یا ثالثہ علم منطق کے موضوع بنتے ہیں، کیونکہ جب علم اعلیٰ میں یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ کلی کبھی ''واجب'' کبھی ''ممکن''، کبھی ''ممتنع'' ہوتی ہے، تب کلی ان شرائط کے بعد منطق کا موضوع بنتی ہے، اسی پر تمام موضوعات کو قیاس کرلو کہ خود ان موضوعات کا اثبات اور ان میں علوم کے موضوع ہونے کی حیثیت یہ باتیں اس علم کے سپرد ہیں جو تمام علوم میں اعلیٰ ہے، لیکن ان موضوعات کی تعریف و تحدید، اور ان کی ماہیتوں کی تحقیق یہ چیزیں ادنی اور اسفل درجے کے علوم میں بیان کی جاتی ہیں،

اس سے اس بات کا بھی سراغ ملتا ہے کہ کسی شے کا وجود اس کی ماہیت پر مقدم ہے، اور یہ کہ فاعل کا بالذات اثر وجود ہی ہوتا ہے نہ کہ ماہیت جیسا کہ ہم اس کے اثبات کے درپے ہیں،

تبصرہ

بعض ایسی صفات بھی ہیں جن کا وجود ذہن اور خارج دونوں میں ہوتا ہے، خواہ ان کا وجود انضمامی ہو، جیسے بیاض کی صفت ہے، اور یہ ان صفات میں ہوتا ہے جن کی اعیان اور خارج میں صورت ہوتی ہیں، یا ان کا وجود انتزاعی ہو جیسے ''عمی'' (نابینائی) اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان صفات کے موصوف خارج میں اس طور پر ہوتے ہیں کہ ان سے وہ صفت سمجھ میں آتی ہے،

اور ہمارے مسلک کے رو سے ہر شے کی صورت اس کے وجود کی وہ قسم ہے جو خاص اس شے کے ساتھ مختص ہو، اور یہ بات ہمارے اس قاعدے پر مبنی ہے جو ہم نے ثابت کیا ہے کہ اعیان اور خارج میں ماہیتوں کا وقوع نہیں ہوتا اور ہم نے اس کی مخلوقیت اور مجعولیت کا انکار کیا ہے بلکہ ہمارے نزدیک خارج میں جو چیز بالذات وقوع پذیر ہوتی ہے وہ صرف وجود ہے، اور اعیان میں ہونے کی صفت وجود کی حقیقت کے سوا اور کسی چیز کو میسر نہیں، اور ماہیتوں کے اعیان و خارج میں ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وجود کے ایک خاص نحو اور رنگ کے ساتھ ماہیتیں متحد ہوتی ہیں،

یہ اتحاد اس طرز کا نہیں ہوتا جس کے کلی طبعی کے منکرین قائل ہیں،

اور بعض صفات ایسے ہوتے ہیں جن کے لیے عینی وجود ان دونوں مذکورۂ بالا طریقوں میں سے کسی طریقے کا نہیں ہوتا، ایسے صفات کے وجود عینی کے معنی فقط یہ ہوتے ہیں کہ کسی ذہنی موجود کا وہ ایک ذہنی حال ہے جیسے انسان کی صفت مثلاً نوعیت ہے یا اشخاص کی صفت جزئیت اور جزئی ہونا ہے، جس طرح زید واقع میں جزئی ہے، ہمارے اس قول کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جزئیت زید کی کوئی ایسی خارجی صورت ہے جو زید کے ساتھ قایم ہے، اسی طرح اس قول کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ زید جو خارج میں ہے، خارج میں ہونے کی حیثیت سے عقلی لحاظ میں وہ جزئی ہے (بلکہ معنی یہ ہوتے ہیں کہ عقلی لحاظ میں جو زید ہے وہ عقلی لحاظ کے اعتبار سے جزئی ہے)

بہر حال معقولات ثانیہ کو جب عام معنی میں استعمال کیا جائے تو اس وقت اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف ذہنی قضایا کا جز ہو، یعنی ذہنی قضایا کا جز بنا اس کے لیے لازمی نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات کسی قضیے کا محکی عنہ اور اس کے حکم کا مطابق ومصداق خود حقیقت من حیث ھی ھی کے رو سے واقع ہوتی ہے، یعنی اس حکم میں یہ امر قطعاً سامنے نہیں رہتا کہ حقیقت ذہن کے معقولات میں سے ہے، یا عین اور خارج میں واقع ہونے والے امور سے اس کا تعلق ہے مثلاً لوازم ماہیات (کا ماہیات سے تعلق) کہ ان کے عروض واتصاف کا مقام وظرف اگرچہ ذہن ہی ہے، لیکن قضایا وعقود جو ان سے تیار ہوتے ہیں وہ حقیقیہ ہوتے ہیں (نہ خارجیہ اور نہ ذہنیہ) مثلاً یہ قضیہ وعقد کہ "ماہیت ممکن ہے" "چار کا عدد جفت ہے" معقولات ثانیہ کو (جب اس عام معنی میں استعمال کیا جائے گا) تو ایسی صورت میں منطقیوں کے معقولات ثانیہ اس کی ایک قسم ہو جاتے ہیں، (اگر دونوں میں فرق یہی ہے) کہ ثانی الذکر یعنی منطقیوں والے معقولات ثانیہ سے صرف ذہنی قضایا تیار ہوتے ہیں، جیسا کہ تم کو معلوم ہو چکا ہے، بخلاف معقولات ثانیہ بالمعنی الاعم کے جو فلسفیوں کے یہاں مروج ہے،

ان سے دو قسم کے قضایا بنتے ہیں 'حقیقیہ' اور ذہنیہ صرفہ

ایک تنبیہی یادداشت اور تحصیلی تعاقب

قوم کے ایک چھوٹے سے گروہ نے یہ جائز قرار دیا ہے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ صفات تو عدمی ہوں لیکن ان صفات سے موصوف کا اتصاف نفس الامر میں ہو، اس گروہ کے بعض جلیل القدر بزرگوں نے اس مدعا کو ان لفظوں میں ادا کیا ہے :-

"نفس الامر یا خارج میں اتصاف کے معنی یہ ہیں کہ موصوف اس حیثیت سے کہ اس کا وجود ان میں سے کسی ایک میں ہو (یعنی نفس الامر یا خارج میں) اس صفت کے حمل کا مطابق اور مصداق بن سکتا ہے اور اس میں کیا شک ہے کہ یہ بات قطعاً اس امر کو چاہتی ہے کہ اتصاف کے مقام و ظرف میں موصوف کا وجود ہو، کیونکہ اگر موصوف وہاں نہ ہوگا تو اس وجود کی حیثیت سے وہ حکم کا مطابق اور مصداق نہیں بن سکتا،

بہر حال ظرف اتصاف میں خود صفت کے ہونے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف موصوف کے وجود کا اس خاص طرز کے ساتھ اس طور پر ہونا کافی ہے کہ اگر اس کا لحاظ کرے تو صفت کا انتزاع اس سے جائز و درست ہو، اور اسی پر اتصاف ذہنی کے حال کو بھی قیاس کرو، کیونکہ انسان کے کلی ہونے کے حکم کا مصداق انسان کا وہ وجود ہے جو ذہن میں اس طور پر ہو کہ اس کی وجہ سے عقل اس سے کلیت کا انتزاع کرکے پھر اس کے مشتق کو اس پر حمل کر سکتی ہو،

بہر حال خارج یا ذہن اتصاف کا ظرف و مقام ہے، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے اندر موصوف کا وجود، اس طرز پر ہو کہ عقل اس اتصاف کے انتزاع کے لیے اس موصوف کو ایک صحیح منشا پاتی ہو"

(اس شخص کا کلام ختم ہوا)

جہاں جہاں اس تقریر میں نظر و بحث کی گنجائش ہے وہ غالباً تم سے پوشیدہ نہ ہوگا، اور حق یہ ہے کہ اتصاف دراصل ایسی دو چیزوں کی درمیانی

نسبت کا نام ہے جو ظرف اتصاف میں وجوداً باہم ایک دوسرے کی بالکل غیر ہوتی ہیں، ایسی صورت میں اتصاف کا جو ظرف و موطن ہے، اس ظرف میں طرفین میں سے صرف ایک ہی کے ہونے کا حکم کرنا، صرف تحکم اور زبردستی ہے ہاں! یہ ایک علیحدہ بات ہے کہ موجودیت ہی میں اشیا متفاوت ہوتے ہیں، اور ہر ایک شے کے لیے وجود کا ایک ایسا خاص حصہ ہے کہ دوسرے کے لیے اس میں کچھ نہیں ہے، اسی طرح صفات میں بھی ہر صفت کے لیے وجود کا ایک مرتبۂ خاص ہے، جس پر مخصوص آثار مرتب ہوتے ہیں تا ایں کہ اضافیات و ملکات کے اعدام (مثلاً بینائی کا عدم) اور محض استعدادی صلاحیتیں، اور بالقوی جو امور ہیں کیونکہ ان چیزوں کو بھی وجود وتحصل کے ایسے ہلکے حصے ملے ہیں کہ ان کے ساتھ اتصاف اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ موصوف کے آگے ان کا وجود نہ ہو، اور اس باب میں کسی صفت کو دوسری صفت کے مقابلے میں کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے سب کا ایک حال ہے مثلاً جس طرح بیاض (سفیدی) اپنے اس عینی وجود کے ساتھ جس کی وجہ سے اس کو موجودیت حاصل ہوتی ہے، یا اس کے خارجی حصول کا جو طریقہ ہے، جب تک اس وجود کے ساتھ جسم کے آگے یہ بیاض موجود نہ ہولے، اس وقت تک، اس جسم کے متعلق یہ وصف بیان کرنا کہ وہ ابیض ہے، نفس الامر کی مطابقت کا خیال کرتے ہوئے قطعاً درست نہ ہوگا، اسی طرح کسی حیوان کو اعمیٰ (نابینا) کی صفت کے ساتھ متصف کرنا، یا آسمان کو اس صفت کے ساتھ متصف کرنا کہ وہ زمین کے اوپر ہے، ان سب کا بھی یہی حال ہے، (اصل واقعہ تو یہ ہے) باقی اہل فن کی کتابوں میں مثلاً شیخ نے شفا میں اور اس کے شاگرد بہمن یار نے تحصیل میں یہ جو لکھا ہے:۔

> "کہ صفت جب معدوم ہوگی تو بجائے خود جو اپنی ذات سے معدوم ہے، وہ دوسرے (یعنی موصوف کے لیے) کیسے موجود ہو سکتی ہے، کیونکہ جو اپنی ذات کے اعتبار سے معدوم ہے، محال ہے کہ کسی دوسری شے کے لیے موجود ہو"

اس کا قول کا مطلب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا' اس تشریح کے بعد اضافیات اور اعدام (نیستیاں) استعدادی قوی وغیرہ سے اشیا کے اتصاف پر جو نقض وارد کیا جاتا تھا اس کا ازالہ ہو گیا' کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا کہ ان امور کے لیے بھی ایک خاص قسم کا وجود ہے خواہ وہ کتنا ہی ضعیف کیوں نہ ہو' لیکن ان کے ساتھ موصوف کا اتصاف اسی درجے کے وجود کے ساتھ مشروط ہے' اور ان کے اسی وجود کے مقابلے میں اس کا سلب اور اس کی نفی بھی ہے کہ جس کے ساتھ اتصاف ممنوع ہے'

لیکن بعض دفعہ وجود میں صفت کا حصہ موصوف کے حصے سے زیادہ قوی اور مستحکم ہوتا ہے' اور یہ ایسا ہی جیسا کہ کہتے ہیں کہ "ہیولیٰ" "صورت جسمیہ" اور "صورت طبیعیہ" سے متصف ہے' بلکہ یہ بات ہر اس مقام میں پاؤ گے جہاں مادہ صورت سے متصف ہوتا ہو' عنقریب خود مستقل باب میں اس مسئلے سے تم کو واقف بنایا جائے گا' انشاء اللہ تعالیٰ'

بہر حال صفت کے لیے نہیں بلکہ صرف موصوف کے لیے وجود کو ضروری قرار دینا' جیسا کہ قائل مذکور نے کیا' یہ ایک ایسی بات ہے جس کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی' بلکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی اس دعوے کے عکس کا مدعی ہو کر یوں تقریر کرے کہ تم نے اتصاف میں طرفین میں سے ایک طرف کے وجود کو غیر مشروط قرار دیا' اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی ظرف و مقام میں اتصاف ہونے کے یہ معنی ہیں کہ صفت کا اس ظرف میں اس طور پر ہونا کہ اس کے وجود کی وہ خاص نوعیت اس صفت کے ساتھ موصوف پر حکم کرنے کا منشا ہو' خواہ یہ بات اس طور پر حاصل ہو کہ اس صفت کو موصوف کے ساتھ منضم کیا جائے یا اس صفت کو موصوف سے منتزع کیا جائے' اس تقریر اور تعمیم کے بعد یہ شخص کہہ سکتا ہے جیسا کہ قائل نے کہا تھا' کہ

کوئی شک نہیں کہ یہ بات اس امر کو مستلزم ہے کہ ظرف اتصاف میں موصوف کا نہیں بلکہ صرف صفت کا وجود ضروری ہے'

الغرض یہ بات بخوبی محقق ہو گئی کہ اتصاف کے دونوں طرفوں اور حاشیوں میں ثبوت اور عدم ثبوت کے اعتبار سے فرق ہے یہ دعویٰ محض

مہمل اور فرسودہ وسخیف ہے، ارباب فہم وتدبر کبھی اس کو قبول نہیں کرسکتے،

تنبیہ

"اکوان" اور "موجودات" کے مراتب میں کما لاًو نقصاً جو فرق ہے اور ضعف وقوت، متانت وقصور کے لحاظ سے اشیا کے تحصلات میں جو تفاوت ہے تم ان مسائل کے علم میں خدا کی رہنمائی پر ہو، چاہیئے کہ اب اس علم کے ذریعے سے حکمت کے اولیا اور علم کے ائمہ سے ایک عار اور ننگ کا ازالہ کرو، جو ان لوگوں کی جانب سے وارد کیا گیا ہے، جو نظر وفکر کی گہرائیوں کو نہیں پاسکے مناسب ہے کہ راہ حق کے ان سالکین کے راستے سے رکاوٹوں کو دور کرو، تفصیل اس کی یہ ہے کہ حکما نے حکمت اور فلسفے کی تعریف یہ کی ہے:۔

"خارجی موجودات کے ان احوال کا جاننا جن پر وہ نفس الامر میں واقع ہیں"

ان فلسفیوں نے اس تعریف کے ساتھ ساتھ پھر معقولات ثانیہ کے احوال اور ان سات مقولوں کے حالات جو نسبی اور اضافی ہیں، ان احوال کے علم کو بھی علم حکمت ہی میں داخل کر دیا ہے (جو بظاہر اصل تعریف کے خلاف ہے) لیکن اس موقع پر تمھیں چاہیئے کہ فوراً میرے اس اصول کو یاد کرو (جس کا بار بار ذکر کرتا چلا آرہا ہوں) یعنی یہ کہ ہر شے کے وجود کے لیے ظہور کا ایک خاص مرتبہ اور فعلیت وحصول کا ایک مخصوص درجہ مقرر ہے، اور وجود اپنی انتہائی بزرگی غایت مجد وعلو کی وجہ سے اس امر کو مقتضی ہے کہ وہ "قیوم" "غنی" "واجب بالذات" ہو، اور غیر سے اس کو کسی قسم کا قوامی تعلق نہ ہو، پس وجود نفس اپنی ذات کی حیثیت سے یعنی "ھو ھو" کی حیثیت سے محض فعلیت ہے، اور "قوۃ" "امکان" "نقص" "قصور" وغیرہ آلودگیوں سے قطعاً پاک ہے، اس کے سوا جو بھی ہیں وہ ذاتی امکان اور ذاتی قصور وکوتاہی کے ساتھ متصف ہیں، اگرچہ ان میں بھی مراتب کا تفاوت اور ان کے طبقات میں بھی تباین ہے، پس سرچشمۂ وجود ووجوب سے جو جتنا دور ہے اس کی کوتاہی اور اس کا قصور بھی سخت ہوگا، اور

اس کا امکان بھی زیادہ ہوگا، تا ایں کہ نزول اور خست میں وجود اترتے اترتے بالآخر اس نقطے تک پہنچ جاتا ہے، کہ اس کا جوہری وجود بجز اس کے کچھ نہیں رہتا کہ جس صورت کا اس میں حلول ہوا ہے اس حال کا تقوم ہی محل کا جوہری وجود ہے، اور اس کی فعلیت صرف قوت اور استعداد کا نام رہ جاتا ہے، اور اس کی شخصی وحدت کبھی بجنسہ انفصالی کثرت ہوتی ہے اور کبھی وہی بجنسہ وحدت اتصالی ہوتی ہے، جب نزول کے اعتبار سے خود جوہری وجود اس حد تک پہنچ جاتے ہیں تو پھر اعراض کے متعلق کیا پوچھتے ہو، کہ اپنے امکانی مراتب اور استعدادی مدارج کی بنیاد پر وہ خست اور فروہن وضعف میں کس حد کو پہنچتے ہیں، حد یہ ہے کہ اعراض اپنی خست اور ونارۃ میں ایسے عرض تک پہنچ جاتے ہیں، کہ ان کی حقیقت اور ان کا وجود صرف آہستہ آہستہ بتدریج پہنچنے کا شوق اور تلاش اور چلنا بس یہی رہ جاتا ہے، خواہ یہ حرکات "اینی" ہوں یا "کیفی" یا "کمی" یا "وضعی" ہوں، بس لے دے کر ان کی کل حقیقت اور ان کا کل وجود یہی رہ جاتا ہے، وجود عینی سے یہ حصہ اس عرض کو ملا ہے جسے "حرکت" کہتے ہیں، بہرحال فلسفۂ اولی میں حرکت کا جو وجود ثابت کیا گیا ہے وہ یہی وجود ہے جو اعیانی اور خارجی طور پر اس کے مناسب اور لایق ہو سکتا تھا، نہ کہ حرکت کا وہ وجود جو صرف وہمی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ اس وجود کے سوا حرکت کے لیے اور کسی قسم کا وجود ثابت کرنا یعنی یہ کہنا کہ حرکت کا کوئی وجود قار (یعنی ایسا وجود جس کے اجزا باہم مجتمع ہوں) بھی ہوتا ہے، یہ ایسا جہل ہے، جو حکمت ودانش کے خلاف ہے،

فصل

"وجود صرف خیر محض ہے"

اس مسئلے کی پوری تشریح جیسا کہ چاہئے نہیں ہو سکتی، جب تک یہ ثابت نہ ہولے کہ وجود کے اس مفہوم کے لیے جو عقل میں حاصل ہوتا ہے اور جس کا شمار بدیہیات اولیات میں ہے، وجود کے اس مفہوم کا خارج میں بھی ایک مصداق ہے، اور اعیان میں بھی

اس کی ایک ذات ہے (اور اس خارجی مصداق) کی حقیقت صرف فعلیت حصول و وقوع ہے، لیکن مصدری معنی کے اعتبار سے نہیں جیسا کہ متاخرین کا خیال ہے، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہی وقوع کی حقیقت اور ما بہ الوقوع بھی ہے خواہ وقوع خود وجود کا ہو، یا وقوع کسی دوسری چیز کا ہو، یعنی ماہیت کا، مگر جن لوگوں کا خیال ہے کہ وجود کے اس مفہوم کے لیے جس کا حصول عقل میں ہوتا ہے، بجز اس انتزاعی بدیہی التصور مفہوم کے اور کوئی ذات یا حقیقت نہیں ہے، ان کے لیے یہ ثابت کرنا کہ وجود صرف "خیر" ہے مشکل ہے، بلکہ شاید اس کے لیے یہ دعوی جائز بھی نہ ہوگا، کیونکہ خیر کے معنی یہی ہیں کہ جسے عقلا اختیار کریں، اور پسند کریں، جس کے مشتاق عالم کے اشیا ہوں اور موجودات جس کو طلب کرتے ہوں، اور طبعاً و جبلۃً و فطرۃً جس کے گرد تمام کائنات گردش کرتی ہو۔

اب ظاہر ہے کہ اشیاے عالم میں کوئی مصدری معنی کا طالب نہیں ہے اور ذہنی یا معقول ثانوی کسی لحاظ سے مصدری معنی اشیائے عالم کا مقصود یا نصب العین نہیں بن سکتا،

یہ بات اتنی ظاہر اور جلی ہے کہ بغیر غور و فکر کے انسان کے ابتدائی عقول سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی،

بہر حال جب یہ تحقق ہو چکا ہے کہ قیوم واجب بالذات جو ماہیتوں کا منور فرمانے والا ہے اور عدم کے ظلمات سے نکال کر انھیں وجود کے نور میں لاتا ہے یہی قیوم واجب جب وجود کے نور کا افاضہ کسی شے پر کرتا ہے اور اس افاضے کی بدولت اس شے کا جس قدر ظہور ہوتا ہے وہی اس شے کا وجود ہوتا ہے،

پس خیر در اصل وجود کی حقیقت ہی کی طرف راجع ہے، خواہ وہ وجود ان آلودگیوں سے پاک ہو، جو اشیا میں وجود کی کمی اور نقصان یا سرے سے وجود کے فقدان و عدم، یا ناممکن ہونے کی وجہ سے پائی جاتی ہے یا ان آلودگیوں سے پاک نہ ہو، لیکن خیر جہاں کہیں بھی ہوگا، وجود ہی

کا نتیجہ ہوگا)

شر دراصل صرف "امر عدمی" ہے، پھر وہ خواہ کسی ذات کا عدم ہو، یا کسی ذات میں کسی کمال یا تتمۂ کمال کا عدم ہو یا شے کے وجودی و کمالی صفات میں سے کسی صفت میں یہ باتیں ہوں، (یہی سب شر کہلاتا ہے) پس واقعہ یہی ہے کہ "شر" کے لیے ذات ہی نہیں ہوتی، باقی امکانی ماہیات اور اعیان ثابتہ جن کا حصول عقل میں ہوتا ہے، یہ چیزیں نفس اپنی اپنی ذات کی حد تک نہ خیریت سے متصف ہوتی ہیں نہ شریت سے، کیونکہ یہ چیزیں اپنی ذات کے اعتبار سے نہ معدوم ہیں نہ موجود، اور جو وجود ان کی طرف اس طریقے سے منسوب ہے جس کو میں مسلسل بیان کرتا آرہا ہوں وہی ان کی خیریت ہے اور اسی وجود کا عدم یہی ان کی شریت ہے،

الحاصل وجود، صرف خیر ہے، اور عدم صرف شر ہے، پس ہر وہ چیز جس کا وجود تام اور زیادہ کامل ہوگا، اس کی خیریت بھی ان کے اعتبار سے جو اس سے کم ہیں اشد اور اعلیٰ ہوگی، پس ہر جہت اور ہر حیثیت سے صرف خیر الخیرات وہی ہوگا جس کے پاس وجود بلا عدم فعل بلا قوت حقیت بلا بطلان، وجوب بلا امکان، کمال بلا نقص، بقا بلا تغیر و تبدل، اور دوام بلا تجدد ہے،

پھر اضافی خیر الخیرات وہ ہوگا جو اس حقیقی خیر الخیرات وجود سے سب سے زیادہ قریب ہو، اور اسی طرح الاقرب فالاقرب، سے الابعد فالابعد تک اور الاتم فالاتم سے الانقص فالانقص تک (خیریت کے مراتب میں تفاوت پیدا ہوگا) تا این کہ نزول کے آخری مرتبے تک، یعنی ہیولیٰ اولیٰ تک بات پہنچ جائے، جس غریب کو وجود کا صرف یہ حصہ ملا ہے کہ اس کی ذات کا

لہ - جو جتنا قریب ہوگا اسی قدر زیادہ خیر ہوگا، جو جتنا جتنا بعید و دور ہوگا اسی قدر اس میں شر زیادہ ہوگا ۱۲ جو جتنا کامل ہوگا اسی قدر خیر ہوگا اور جو جتنا ناقص ہوگا اسی قدر شر ہوگا ۱۲،

وجود سے خالی ہونا ہی اس کا وجودی حصہ ہے، اور اس کی فعلیت یہی ہے، کہ وہ اشیا کے وجود کے استعداد و قوت کا نام ہے، اسی طرح ناقص ہونا ہیولی کا تام ہونا ہے، اس کی خست ہی اس کا شرف ہے، اس کا قبول ہی اس کا فعل ہے، اس کا ابہام ہی اس کا تحصل اس کی جنس یہی اس کا فصل ہے،

گویا ہیولی در اصل شرور اور اعدام کا سرچشمہ ہے، اور نقائص و اعدام کا معدن ہے، لیکن با ایں ہمہ ہیولی ایک جال ہے کہ اسی کے ذریعے سے نفوس ناطقہ کا جو آسمانی پرندے ہیں شکار کیا جاتا ہے، اور عنصری پنجروں میں وہ قید کر دیے جاتے ہیں،

نیز تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ تمام وجودات اپنی اصلی خیریت اور عرضی خیریت کے ساتھ اس وقت تک باقی رہتے ہیں جب تک عالم تضاد و تصادم میں ان کا نزول نہیں ہوتا، اور جب تک مکان و زمان کے احاطے تک ان کا سلسلہ پھیل کر نہیں پہنچ جاتا،

باقی جب وجود کی زنجیر عالم اجسام اور ظلمات تک لٹک کر پہنچ جاتی ہے، اور اکوان کی تنگ گھاٹیوں اور اشیا کے ازدحام میں وجود گھر جاتا ہے، تب بعض ایسے وجودات جو بالذات اور بالعرض ہر حیثیت سے خیر محض تھے تو ان امور کے اعتبار سے نہیں جن کو ان سے ضرر پہنچتا ہے، بلکہ ان اشیا کے اعتبار سے جو ان سے منتفع ہوتے ہیں اگرچہ یہ خیر بھی رہتا ہے، لیکن ایسی چیزیں جن کو اس سے ضرر یا اذیت پہنچتی ہو، یا اس کی وجہ سے وہ معدوم ہو جاتی ہوں، تو ان سب کے لحاظ سے اس کو "شریت" سے بھی موصوف کرتے ہیں کیونکہ آخر اس کی وجہ سے کسی ذات کا عدم ہوا، یا ذات کے کسی کمال کا عدم ہوا،

پس بالذات شر یہاں پھر بھی وجود بحیثیت وجود کے نہیں قرار پایا،

اب نتیجہ یہ ہوا کہ شر حقیقی (تو قضا و قدر کے نیچے داخل ہی نہیں ہوتے) یعنی غیر مقضی ہیں اور غیر حقیقی شر اگرچہ مقضی ہوتے ہیں لیکن آبھی بالعرض یعنی (یہ شر غیر حقیقی) چونکہ خیر حقیقی کو لازم تھا اس کے مقضی ہوا، اور

کبھی مقتضی بالذات بھی ہوتے ہیں جیسے اپنی سنخ طبیعت اور اصل حقیقت کے اعتبار سے وجود کا حال ہے" (اور انہی قضایا کے ذیل میں لوازم ماہیات بھی بالعرض مقتضی ہو جاتے ہیں (ورنہ واقعہ یہ ہے) کہ لوازم ماہیات جاعل کی طرف مستند ہی نہیں ہوتے جیسا کہ گزر چکا،

(پس یاد رکھنا چاہیے) کہ "شرور" کا اصل سرچشمہ انیات (ہستیوں) کا قصور اور وجود کے وہ نقصانات ہیں جو کمال اتم اور جمال اعظم کی نسبت سے پیدا ہوتے ہیں،

"فصل"

"وجود کے لیے نہ ضد ہے اور نہ مثل" اس فصل میں اسی کی تفصیل کی جائے گی،

تقابل تضاد کے شروط میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ دونوں متضادین کسی ایسی جنس واحد کے نیچے مندرج ہوں، جو جنس عالی نہ ہو جیساکہ تقابل کی بحث میں اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے،

یہ بات بھی گزر چکی کہ وجود کے لیے بحیثیت وجود کوئی جنس نہیں ہے ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ وجود میں تضاد واقع نہیں ہو سکتا، نیز دو متضاد چیزوں میں بحیثیت متضاد ہونے کے یہ بھی شرط ہے کہ ان دونوں کے درمیان انتہائی درجے کا خلاف ہو، لیکن دو وجودوں میں بحیثیت وجود کے یہ ہو ہی نہیں سکتا اس کے سوا وجود مطلق کی طبیعت اور ان مفہومات میں جو وجود کو قبول کرتے ہیں، کوئی ایسا مفہوم نہیں ہے جس میں یہ علاقہ ہو، اور ایک بات یہ بھی ہے کہ وجود سے زیادہ کوئی طبیعت اور ماہیت اتنی عام نہیں ہے، کہ خود وجود اس کے نیچے مندرج ہو، اور کوئی دوسری چیز بھی ایسی نہیں ہو سکتی جو اس عام ماہیت میں اور وجود کے لوازم میں اس کی شریک ہو، پس وجود کی ماہیت اور طبیعت کا بھی کوئی مثل نہیں ہو سکتا، ہاں اخاص خاص وجود ان معانی اور مفہوموں کی وجہ سے جو اس میں (یعنی وجود میں) تخصیص پیدا کرتے ہیں، اور جن کی حقیقت اور وجود کی حقیقت کی غیر ہوتی ہے ان میں تضاد اور تماثل کی نسبت پیدا ہوتی ہے،

بہر حال خود وجود کے لیے بحیثیت نفس وجود کے نہ ضد ہے اور نہ مثل،

آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے جب یہ مسلم ہے کہ دو ضدیں یا دو متماثل چیزیں یا تو ایسے دو موجود ہوتے ہیں جو باہم ایک دوسرے کی مخالف ہوتی ہیں (یعنی تضاد کی صورت میں) یا تساوی ہوتی ہیں (تماثل کی شکل میں) اور وجود کی موجودیت خود اپنی ذات کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ کسی ایسی چیز کی وجہ سے جس سے اس پر کسی قسم کا اضافہ ہوتا ہو، حاصل یہ ہوا کہ وجود تمام حقایق سے مختلف ہے، اس لیے کہ (وجود کے سوا جتنے حقایق ہیں) سب کے لیے اضداد ہیں اور ان سب کے امثال پائے جاتے ہیں، پس وجود ہی پر یہ صادق آتا ہے کہ لیس کمثلہ شئ (کوئی چیز اس کے مثل نہیں ہے) اور ضدین اسی کے ذریعے سے متحقق ہوتے ہیں، مثلین اسی سے متقوم ہوتے ہیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ وجود ہی دونوں ضدوں کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور وہی دونوں متماثلوں کی ہویت و تشخصیت کی شکل میں متجلی ہوتا ہے اور ان کے سوا بھی جتنی چیزیں ہیں سب کا وجود ہی سے تعلق ہے اور سارے حیثیات (یعنی ضدیت و مثلیت وغیرہ) یہ سب تعینات و تنزلات کے اعتبار پر مبنی ہے لیکن خود وجود کی حقیقت نفس وجود کی حیثیت سے تو سارے حیثیات اس کے سامنے گم اور مضمحل ہو جاتے ہیں، اور سارے جہات اس کے ساتھ متحد ہو کر رہ جاتے ہیں کیونکہ تمام وجودی صفات جو باہم متقابل ہوں یا متماثل و متشابہ سب ذات وجود میں مستہلک اور فانی ہیں، پس ان سب میں جو کچھ بھی مغائرت پائی جاتی ہے وہ صرف عقلی اعتبارات کا نتیجہ ہے،

باقی (اسی مدعا کے اثبات میں) بعضوں نے جو اس دلیل سے تمسک کیا ہے کہ وجود کی طبیعت چونکہ تمام اشیا میں مشترک ہے اب اگر اس کے لیے ضد یا مثل فرض کیا جائے گا تو ضروری ہوگا کہ خود اس ضد اور مثل کو بھی وجود عارض ہو، ایسی صورت میں ضدین یا مثلین کا اجتماع بالفعل یا بالامکان ہو جائے گا، نیز یہ بھی کہ دو ضدوں میں سے یا دو مثلوں میں سے ایک دوسرے کو عارض ہو، (اور یہ دونوں باتیں ناجائز ہیں) (میں کہتا ہوں کہ) یہ دلیل کچھ نہیں ہے کیونکہ اشتراک وجود کی صورت میں اس نے جو کہا ہے کہ وجود

ہر شے کو عارض ہوگا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ معقولات اور ذہنیات کے ہر ہر فرد کو بھی ہر حیثیت سے وجود عارض ہوتا ہے، یہ غیر مسلم ہے، کیونکہ معدوم کو اس حیثیت سے نہیں کہ وہ معقولات میں سے ایک معقول ہے بلکہ معدوم کو معدوم ہونے کی حیثیت سے وجود عارض نہیں ہوتا، پس اگر کوئی یہ التزام کرلے کہ وجود کی ضد و مثل ضروری ہے، لیکن وہ ایسی باتیں ہیں کہ ان کا تحقق نہ وجوداً ہوسکتا ہے اور نہ وہماً (یعنی اس حیثیت سے نہیں کہ مفہومات میں سے وہ کوئی مفہوم ہے بلکہ نفس اپنی اپنی ذات کی حیثیت سے یہ ضد اور مثل نہ واقع میں موجود ہوسکتے ہیں اور نہ وہم ان کا تخیل کرسکتا ہے) بہرحال جب اس قاعدے کی کلیت ہی شکست ہوگئی تو ظاہر ہے کہ اس سے اثبات مدعا میں کیا مدد مل سکتی ہے، نیز ایک نقص اس دلیل میں یہ بھی ہے کہ "کسی شے کی ضد خود اس شے کو عارض نہیں ہوسکتی" یہ مقدمہ بھی قابل غور رہے اور اس عروض کے عدم جواز کا جو دعویٰ کیا گیا ہے یہ غیر ظاہر ہے،

تتمہ

الغرض، وجود کی طبیعت نفس اپنے مفہوم کے لحاظ سے اگرچہ تمام مفہومات کے مخالف ہے لیکن منافی کسی کے نہیں کیونکہ ایسا کون مفہوم ہے جس کا خارج یا ذہن میں تحقق و وجود نہ ہو، سلبی صفات کا اگرچہ عدم سے تعلق ہے لیکن بالآخر کسی نہ کسی وجہ سے ان کا مرجع وجود ہی ہوجاتا ہے کیونکہ ایسے تمام جہات جو باہم متغائر ہوں اور ایسی تمام حیثیتیں جن میں باہم منافات ہو ان سب کو پلٹ کر آخر وجود ہی کی حقیقت تک پہنچنا پڑتا ہے، خارجی وجود کے اعتبار سے ان امور کا اجتماع اگرچہ ناممکن ہے لیکن خارجی وجود تو مطلق وجود کے مختلف مراتب میں سے ایک مرتبہ ہے اور اس کی مختلف نشاءتوں میں سے ایک نشاءت ہے، مگر وجود کو جب مطلق وجود کی حیثیت سے تصور کریں تو اس کے اعتبار سے ان مختلف جہات و حیثیات کے اجتماع میں کوئی منافات نہیں ہے، باقی وجود کا عدم کے منافی ہونا تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ منافی ہونے کی حیثیت سے عدم کا شمار مفہومات میں نہیں ہے کیونکہ مفہوم ہونے کی حیثیت سے وہ مطلق وجود کے ساتھ

اتصاف سے انکار نہیں کر سکتا، بلکہ اس اعتبار سے تو اس میں بھی تمام عقلی معانی اور کلی مفہومات کی طرح کسی نہ کسی وجہ سے اس کا امکان ضرور ہے کہ پیراہن وجود اختیار کرے، بلکہ دراصل وجود کے شمول اور احاطے سے اگر واقعی کوئی سرتابی کرنے والا ہے، تو وہ وہی چیز ہے جس کو عقل اس مفہوم (یعنی عدم کے مفہوم) کا مصداق فرض کرتی ہے، اسی طرح عدم اور معدوم کی وہ طبیعت جو عدم کے مفہوم کی معروض سمجھی جاتی ہے، یہ وہ ہوتا ہے جس میں خیر کا کوئی حصہ نہیں ہے اور نہ اشیائے عالم میں سے وہ کوئی شے ہے، نہ مفہومات میں سے کوئی مفہوم ہے بلکہ ہوتا یہ ہے کہ عدم کے مفہوم کے لیے وہم ایک مفہوم کو تراش لیتا ہے اور اس پر بطلان، فساد، ہیچ، ہونے کا حکم لگاتا ہے، لیکن یہ حکم خود عدم کے اس مفہوم پر نہیں لگایا جاتا کیونکہ عدم کا مفہوم تو ذہن میں موجود ومتمثل رہتا ہے یہ بات تو عدم مطلق میں ہوتی ہے اور تقریباً یہی حال خاص خاص عدمات کا بھی ہے مگر یہاں ایک اور نقطۂ نظر بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ عقلی تمثل اور ذہنی ارتسام میں جس طرح عدم خاص کا مفہوم عدم مطلق کے مفہوم کے مانند ہے، اور اس عقلی تمثل کی وجہ سے گویا عدم کے مفہوم کو وجود کا ایک حصہ مل ہی جاتا ہے اسی طرح عدم خاص کے مفہوم کا جو موصوف ہے خصوصیت کے ساتھ اس موصوف کو بھی وجود کا ایک حصہ مل جاتا ہے، اسی لیے کہتے ہیں کہ اس کو (عدم خاص کے موصوف کو) موضوع (محل مستغنی) کی ضرورت ہے، جس طرح اس عدم خاص کا ملکہ (یعنی وجودی مقابل) موضوع کا محتاج ہوتا ہے،

ایک بات یہ بھی یاد رکھنے کی ہے کہ جو شے متحقق ہو، خواہ کسی طرز ونحو یا کسی طور وطریقہ سے متحقق ہو اس کے مطلق وجود کا مقابل وہ مطلق عدم ہوتا ہے جو تمام وجودات کے رفع ونفی کے ہم معنی ومرادف ہے، اور کبھی (مطلق وجود اور مطلق عدم) جمع بھی ہو جاتے ہیں، خصوصاً جب تقابل کا اعتبار درمیان سے ہٹا لیا جائے، مثلاً معدوم مطلق کے مفہوم کا تصور یا "تعری وبرہنگی از وجود" کے مفہوم کا تخیل کہ اس اعتبار میں ان سے

تمام وجودات کی نفی کی گئی ہے لیکن با ایں ہمہ بجنسہ یہی اعتبار اس کے وجود اور ہونے کی ایک شکل ہے اور وجود سے یہ انسلاب سوچو تو پھر وجود ہی کی طرف ایک قسم کا انتساب ہے اور وجود سے یہ تعری وجدانی غور کرو تو وجود کے ساتھ یہ ایک امعنی کے لحاظ سے اختلاط ہے کیونکہ کسی تصور سے یہ مفہوم کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا' آخر کسی شے کا تصور کیا ہے؟ اس کا عقلی وجود یا ذہن میں اس کا پایا جانا پس مطلق وجود کا وہ ایک فرد ہو گیا' دیکھو! وجود کی روشنی کا یہ کیسا احاطہ اور شمول ہے اور اس کے فیض کی یہ کیسی وسیع عمومیت ہے تمام مفہومات اور معانی کو وہ کس طرح اپنے دائرے میں گھیرے ہوئے ہے'

حد تو یہ ہے کہ لاشے اور عدم مطلق اور وہ جس کا وجود ممتنع اور محال ہو یہ مفہومات بھی اس اعتبار سے نہیں کہ یہ اعدام اور سلوب ہیں بلکہ ذہن کے انتقاشی تاثرات و تمثلات ہیں وجود کے احاطے میں داخل ہیں ان سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے؛ (ایک نکتہ یہاں اور ہے) یعنی ہم اس اختلاف کا ذکر کر چکے ہیں جو حمل ذاتی اولی اور حمل عرضی صناعی متعارف میں اس وقت پایا جاتا ہے' جب کسی شے کو خود اسی شے پر محمول کریں اور اسی کے ذریعے اس مشہور اشکال کا ازالہ کیا گیا تھا جو مجہول مطلق اور اسی قسم کے مفہومات کے متعلق عام طور سے مشہور رہے' اب اسی بنیاد پر اس مقام کے مناسب ہم اس بات کا ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ عقل کو اس بات کا اختیار ہے کہ ہر قسم کے مفہومات اور معانی کو تصور کر سکے یہاں تک کہ وہ اپنے نفس کے عدم کو اور عدم کے عدم کو' معدوم مطلق کو اور وہ جو ذہن میں معدوم ہے اور ہر قسم کے ممتنعات و محالات کو سوچ سکتی ہے' وہ اس کی بھی مجاز ہے کہ مجہول مطلق اور نقیضین کے مفہوم ہوں' اور حرف کے مفہوم کا اعتبار کرے اور ان سب کے لیے ان احکام کو ثابت کرے جو ان کے لیے ثابت ہو سکتے ہیں' مثلاً مجہول مطلق کے متعلق یہ حکم کہ" اس کی خبر نہیں دی جا سکتی" یا نقیضین کے متعلق یہ حکم کہ ان کا اجتماع نہیں ہو سکتا' یا حرف کے متعلق یہ حکم کہ وہ اپنی مفہومیت میں غیر مستقل ہے' اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ عقل جس بات کو سوچتی اور تصور کرتی ہے' وہ مجہول مطلق کی ذات یا نقیض کی حقیقت یا حرف کا

کوئی فرد یا عدم مطلق و شریک باری کا کوئی شخص ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ عقل میں یا وہم میں جو چیز قرار پکڑتی ہے وہ تو امکانی موجودات کے نیچے درج ہو جاتی ہے اور حمل شائع متعارف کے طور پر وہ ان امور میں سے ہو جاتی ہے جو ملحوظ بالذات ہوتی ہے بلکہ صورت یہ ہوتی ہے کہ حمل اولی کے طریقے سے ان امور کے عنوانوں کو خود ان پر محمول کیا جاتا ہے، بس بات صرف اتنی ہی ہوتی ہے کسی شے پر یہ حکم نہیں لگایا جاتا کہ وہ اجتماع نقیضین یا معدوم مطلق یا شریک باری حمل شائع عرفی کے طور پر ہے، کیونکہ یہ سارے مفہومات کسی ایسی طبیعت کے عنوان نہیں ہیں جس کا ثبوت خارج یا عقل میں ہو، بلکہ عقل اپنے ان تصرفات و اختیارات کی بنیاد پر جو قدرتی طور پر اس کو حاصل ہیں، فرض و تقدیر سے کام لیتی ہے، اور یہ فرض کرتی ہے کہ ان مفہومات میں سے کوئی مفہوم کسی ایسے فرد کا عنوان ہے جو قطعاً باطل الذات اور ممتنع التحقق ہے پس اسی فرضی اور تقدیری مفہوم کے تصور و تمثل کے سہارے پر عقل یہ حکم کرتی ہے کہ یہ فرضی مفہوم ان عنوانوں کا معنون ہے، اور اس کے بعد مثلاً حکم کرتی ہے کہ اس کے لیے کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا، یا اس پر حکم کرنا ممنوع ہے، یا سرے سے اس کے متعلق کوئی خبر نہیں دیجا سکتی یا اس کے لیے کسی قسم کا وجود ثابت نہیں ہو سکتا، یا اس کے مفہوم میں کسی طریقے سے بھی استقلال پیدا نہیں ہو سکتا، یہ تمام ایجابی احکام اسی قسم کے ہوتے ہیں جو اس قضیۂ حملیۂ بتیہ کے موجبہ میں ہوتے ہیں جس میں ایسے شرطیۂ لزومیہ بننے کی قوت و استعداد ہے جس کے دونوں طرف (مقدم و تالی) غیر صادق ہیں، تو گویا مجہول مطلق کا مفہوم اس اعتبار سے کہ خود اس کی ذات عقل میں ثابت اور متمثل ہے نفس اس ذات کی طرف یہ حکم متوجہ ہوتا ہے کہ اس کی خبر دیجا سکتی ہے اگرچہ یہ خبر یوں ہی دی گئی ہے کہ "اس کے متعلق کوئی خبر نہیں دیجا سکتی" الغرض یہ بات کہ اس کے متعلق خبر دینا ممتنع اور محال ہے، یہ حکم مجہول مطلق کے مفہوم کی طرف اس اعتبار سے متوجہ ہوتا ہے کہ وہ اس فرضی فرد پر منطبق ہے جس کو عقل نے تقدیری طور پر فرض کیا ہے، اسی پر اس کے دوسرے نظائر کو قیاس کرنا چاہئے، مثلاً"

معدوم مطلق کے متعلق یہ کہنا کہ اس پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا، اس میں بھی یہی راز ہے، اور یہی حال ہر اس مفہوم کا ہے جس کی ذات واقعی طور پر ذہن میں مرتسم اور متمثل نہیں ہو سکتی خواہ اس مفہوم کے عدم حصول کی وجہ یہ ہو کہ غایت نیستی و بربادی اور انتہائی بطلان اور ہیچ میرزی کی وجہ سے ایسا ممکن نہ ہوا یا فرط تحصل و تحقق اور غایت حقیت کی وجہ سے عقل میں اس کا حصول ناممکن ہو، مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں واجب کا علم عین اس کی ذات ہے تو عینیت کا یہ حکم واجب کے مفہوم کی طرف متوجہ ہو گا، کیونکہ واجب کی ہپنیت اپنی کنہ کے اعتبار سے عقل میں مرتسم نہیں ہو سکتی، اسی طرح سے واجب تعالیٰ کے حقیقی صفات سے جو چیز عقل میں اترتی اور عقل میں منقوش و مرتسم ہوتی ہے وہ اس کے مفہومات ہی ہیں، (مگر یہاں اس سے غافل نہ رہنا چاہئے) کہ واجب تعالیٰ کے علم اور اس کے سوا اس کے جو دوسرے قدسی صفات ہیں ان کے متعلق جب یہ حکم کیا جاتا ہے کہ وہ ذات واجب کے عین ہیں تو عینیت کا یہ حکم صفات کے مفہوم کی طرف متوجہ نہیں ہوتا بلکہ جیسا کہ برہان اور دلیل کی رہنمائی میں میری یہ یافت ہے کہ اس کا رخ خود اس حقیقت کی جانب ہے جو عقل اور وہم کے احاطے اور حصر وضبط سے وراء الوراء ہے،

الحاصل اس معاملے میں صحیح راہ وہی ہے جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ مثلاً مجہول مطلق کے معنی دراصل جب یہ ہیں کہ ہر قسم کی معلومیت کے ہر پہلو سے وہ محروم ہے اور معلومیت کے ہر قسم کے اعتبارات اس سے منسلخ اور ادھڑے ہوئے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس لاحظے میں مجہول مطلق معلومیت کے تمام اقسام کے ہر پہلو سے معرا اور مفلس ہے تا ایں کہ اس وجہ سے بھی (یعنی یہ کہ کسی قسم کی معلومیت اس کے لیے ثابت نہیں) معلومیت کے اس پہلو کی بھی اس میں گنجائش نہیں، اور یہ بات کہ اس کے متعلق کسی قسم کی خبر دینی ممنوع اور محال ہے اس کا مناط و مدار مجہول مطلق کے اسی لاحظے کے ساتھ وابستہ ہے، لیکن خود یہ لاحظہ بھی مجہول مطلق کی معلومیت کا ایک پہلو اور ایک رنگ ہے، اس لیے بہرحال

معلومیت کی اس نفی کے ضمن ہی میں معلومیت کے ساتھ وہ آلودہ ہے،
پس یہ امر کہ "اس کے متعلق خبر دینا درست ہے" اس کی بنیاد (اسی بات پر ہے کہ اس سے خبر دینا جائز نہیں ہے، اسی طرح سے معدوم مطلق کے متعلق بھی ہم یہی کہیں گے کہ معدوم مطلق کے جب یہ معنی ٹھیرے کہ ہر قسم کے وجود وں خارجی ہوں یا ذہنی، ان سے خالی ہونا ہی عدم مطلق ہے، پس یہ امر کہ اس پر کسی قسم کا حکم کرنا ممتنع ہے اس کا مناط تو یہ ہے، اور اس وجہ سے کہ کسی شے کا مطلق اعتبار اور نہ تصور اگرچہ وہ عدم اعتبار اور عدم تصور ہی کے ضمن میں کیوں نہ ہو، یہ بھی اس شے کے مختلف رنگوں میں ایک رنگ ہے اس لیے معدوم مطلق اس اعتبار کی بنیاد پر موجود کے ساتھ متصف بھی ہو جاتا ہے، پس اس کے متعلق اس حکم کا جواز کہ اس کے متعلق کسی قسم کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، یا اس کے ساتھ حکم نہ لگانے کا ثبوت اس کا منشا اس کا یہی وجود ہے، گویا معدوم مطلق کے اندر دو پہلو پیدا ہوتے ہیں کہ ان ہی دونوں پہلوؤں کی بنیاد پر اس کے لیے حکم لگانے اور نہ لگانے کی تصحیح کی جاتی ہے اسی نکتے کی جانب نقد محصل میں محقق طوسی نے اشارہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے :-

"ایسی نیستیاں یعنی سلوب اور اعدام جو خارجی اور ذہنی دونوں کو عام ہوں، ان کی نفی یا ان کا ارتفاع ایسے امور کے متعلق بھی ہو سکتا ہے جو نہ ثابت ہوں اور نہ متصور ہوں، پس ان پر اس لیے حکم لگانا درست ہو گا کہ وہ متصور ہیں، اور ان کا تصور کیا گیا ہے، اور ان کے لیے حکم لگانا نادرست اس لیے ہو گا کہ وہ ثابت نہیں ہیں، اور اس میں کوئی تناقض نہیں ہے، کیونکہ دونوں کے موضوع میں اختلاف ہے، (یعنی جدا جدا ہیں) اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ ایک ہی شے ایک اعتبار سے کسی شے کی قسم ہو اور دوسرے اعتبار سے اسی شے کی وہ قسیم بھی ہو، مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ "جو موجود ہے وہ ذہن میں ثابت ہو گا، یا نہ ثابت ہو گا" (اب غور کرو کہ) "وہ جو ذہن میں لاموجود ہے" اس حیثیت سے کہ یہ ایک ایسا مفہوم ہے

جس کے ساتھ "لا" کے لفظ کا اضافہ کیا گیا ہے، یعنی اس لفظ کا اضافہ موجود کے ساتھ کیا گیا ہے، یہ "موجود" کا قسیم ہے، اور اس حیثیت سے کہ لاموجود بھی منجملہ ان مفہومات کے ہے جو ذہن میں حاصل ہوتے ہیں، یہ ایک مفہوم ہے اس لیے یہ الثابت فی الذہن (یعنی وہ چیز جو ذہن میں موجود اور ثابت ہے) کی ایک قسم اور فرد ہے، الحاصل لاموجود فی الذہن، موجود کا قسیم بھی ہے اور موجود فی الذہن کی قسم بھی ہے،

فصل
(عدم مفہوم واحد ہے)

ان باتوں میں جو ابتدائی عقلوں سے بھی پوشیدہ نہیں ہیں ایک بات یہ بھی ہے کہ عدم (نیستی) خود اپنی ذات کی حد تک بجز ایک ایسے سادہ بسیط امر کے اور کچھ نہیں ہے جس کے معنی میں کسی قسم کے اختلاف و (تعدد) کی گنجایش نہیں بلکہ اس میں اگر کچھ اختلاف یا امتیاز و تحصل پیدا بھی ہوتا ہے، تو ان ہی چیزوں کی طرف سے جن کی طرف یہ منسوب ہو،

(اور یہ بھی ہر شخص جانتا ہے) کہ نہ تو واقع میں اور نہ وہم میں ایسے معدومات پائے جاتے ہیں جو اپنی معدومیت میں باہم ایک دوسرے کے مغائر ہوں اور نہ ان کے اعدام (نیستیاں) بذات خود یا اپنے عوارض کی بدولت باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اور نہ مسلوبات و معدومات متعددہ کے لیے سلوب و اعدام کے مختلف حصص ہیں، بلکہ واقعہ یہی ہے کہ عدم کے میدان میں جو کود اور بطلان و نیستی کے پردے میں جو چھپا اس کا حال وہی ہوگا جو دوسرے معدومات کا بحیثیت معدوم ہونے کے ہے (یعنی ہیچ ہونے میں سب ایک ہیں) نیز یہ بھی واقعہ ہے کہ معدوم کسی ظرف میں ہو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ اس ظرف میں کچھ نہیں ہے، پس بالذات عدم کا بجنسہ یہی حال ہے، لیکن اعدام میں جو باہمی امتیاز پیدا ہوتا ہے یہ دراصل ملکات (اور اس کے مقابل کے وجودی صفات) کا نتیجہ ہے اور یہ یوں ہوتا ہے کہ عقل پہلے ان چیزوں کو تصور کرتی ہے جو خود اپنی اپنی ذاتوں یا اپنے عوارض کے اعتبار سے ممتاز ہوتی ہیں، مثلاً علت، معلول، شرط، مشروط،

ضد کے ساتھ دوسری ضد پھر ان سب کو سوچنے کے بعد اب ان کے ساتھ عدم کے مفہوم کا اضافہ کرتی ہے، تب اس وقت علت کے عدم کا تصور اس طور پر ہوتا ہے کہ معلول کے عدم سے ممتاز ہے اور یہ کہ تمام اعدام کے سلسلے میں علیت کے ساتھ وہی مخصوص ہے، اسی طرح شرط کے عدم کو مشروط کے عدم سے بلکہ باقی تمام اعدام سے جدا کرتی ہے اور یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ شرط کا عدم مشروط کے عدم کے منافی ہے اور یہ منافات شرط کے عدم کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ضد کا عدم (تمام اعدام سے ممتاز ہوتا ہے) اور یہ بات خاص اسی کے ساتھ مختص ہوتی ہے کہ دوسری ضد کے وجود کا یہ امکان اور صحت پیدا کرتا ہے (مثلاً سیاہی کا عدم سفیدی کے وجود کی گنجایش پیدا کرتا ہے) (بہر حال یہ امتیاز تو صرف اضافت کا نتیجہ ہے) لیکن اس سے قطع نظر کر لینے کے بعد ایک عدم دوسرے عدم سے ممتاز نہیں ہوتا بلکہ یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ عدم اور عدم یا معدوم اور معدوم (کہ عطف بھی تغائر کو مقتضی ہے)

مگر وہم جہاں یہ پاتا ہے کہ ہاتھ پاؤں سے ممتاز ہے، وہیں اسی بنیاد پر یہ غلط حکم بھی لگا دیتا ہے کہ پھر ان دونوں کے اعدام یعنی ہاتھ کا عدم بھی پاؤں کے عدم سے ممتاز ہوتا ہے، لیکن سچ یہ ہے کہ اگر بات وہی ہوتی ہے جو وہم نے گمان کیا ہے تو اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ ایک ایک شے کے ساتھ غیر متناہی اور ان گنت اعدام ہوں (اور یہ محال ہے) باقی بعضوں نے جو اعدام میں تسلسل کے جواز کا فتویٰ دیا ہے مثلاً کہتے ہیں کہ حوادث کے اعدام غیر متناہی ہیں تو اس لامحدودیت کا اصلی مرجع (لا متناہی بالفعل نہیں) بلکہ "لا یقفی" ہے (یعنی کسی چیز کا اس طور پر ہونا کہ اس کے لیے کوئی آخری نقطہ نہ پیدا ہو بلکہ جس حد تک پہنچے اس کے بعد بھی ممکن ہو یعنی کسی حد پر وہ ٹھیر نہ جائے) اور ظاہر ہے کہ لا یقفی کی شکل ہمیشہ غیر متناہی بالقوۃ ہوتی ہے لیکن جتنا حصہ اس کا بالفعل ہو جائے اس کا قطعاً متناہی ہونا ضروری ہے، جس میں متناہی ہونے کی کوئی خاص حد نہیں بتائی جا سکتی۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ عقل عدم کو پہلے متعدد امور کی طرف منسوب کرتی ہے، اس کے بعد پھر اس عدم کی تفصیل اس طرح کرتی ہے کہ ایک عدم کو

مثلاً (آ) کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ (آ) کا عدم، اور دوسرے کو (ب) کی طرف اور کہا کہ (ب) کا عدم، اور عدم کی یہ تفصیل و تقسیم تقریباً اسی قسم کی تفصیل ہے جو کسی واحد متصل امر کے متعلق اس طرح کی جائے کہ اس کو اس جز اور اس جز کی طرف تقسیم کریں، اور اس وہمی تقسیم و انفصال کے بعد جیسے اس متصل واحد کے وہمی اجزا کے درمیان تقدم و تاخر کی نسبت پیدا کر لیجا سکتی ہے، یا ان اجزا کے مجموعے پر وہی تقدم سوچا جا سکتا ہے، اسی طرح ان اعدام کے متعلق بھی علیّت اور معلولیت کی وجہ سے تقدم و تاخر کا حکم لگایا جا سکتا ہے (یعنی علت کے عدم کو مثلاً معلول کے عدم پر تقدم حاصل ہے) اور جس طرح کسی متصل کے اجزا کی لا محدودیت یا لانہایت صرف صلاحیت اور قوت کے اعتبار سے ہوتی ہے، یعنی اس اعتبار سے کہ اس متصل کے اجزا کی تقسیم کسی ایسے جز پر جا کر رک نہیں سکتی اور منتہی نہیں ہو سکتی کہ اس کے بعد کوئی اور جز پیدا نہیں ہو سکتا، یہی حال اعدام کے تسلسل کا ہے، یعنی یہاں بھی معاملہ کسی ایسے عدم پر جا کر منتہی اور ختم نہیں ہو سکتا جس کے بعد کہا جا سکے کہ اب اس کے بعد کسی دوسرے عدم کا عقل اس شے کے لیے اعتبار نہیں کر سکتی، ورنہ (اعدام کے تسلسل کے یہ معنی قطعاً نہیں ہیں) کہ اس میں بالفعل غیر متناہی امور کا مرتب ہو کر پایا جانا جائز ہے،

الغرض عدم صرف ایک ہی عدم ہے جس کو کسی قسم کا تحصل و امتیاز حاصل نہیں ہے، نہ نفس الامر میں کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جس کو عدم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اسی لیے جب کسی شے کے متعلق یہ پوچھا جائے کہ وہ کیا ہے تو اس کے جواب میں عدم کو پیش نہیں کر سکتے، جب عدم کے متعلق پوچھا جائے کہ وہ کیا ہے تو اس کے جواب میں کسی شے کو پیش کرنا بھی اسی طرح ناجائز ہے جیسے پہلی صورت تھی،

ایسی صورت میں عدم کے علت ہونے کے معنی صرف وجود کی عدم علیت ہے، یا کسی شے کو عدم عارض ہوتا ہے تو اس کا مآل کار یہ ہے کہ اس شے کو وجود عارض نہیں ہوا، اور وجود کا نہ عارض ہونا یہ دراصل عدم کے کسی فرد یا حصے کا عروض نہیں ہے،

فصل

علت کے عدم کی علیت معلول کے عدم کے لیے کس طرز کی ہے؟

مخفی نہ رہے کہ عدم بحیثیت عدم ہونے کے موجود نہیں ہو سکتا، اسی طرح وہ معلوم اور معقول بھی نہیں بن سکتا، لیکن انسانی عقل کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ وہ ہر چیز کے لیے ایک مفہوم کا تصور رچا سکتی ہے اور اسی مفہوم کو پھر عنوان بنا کر استعمال کرتی ہے، ٹھیک جس طرح خارجی وجودوں کے مختلف انحاء و اقسام کے لیے ذاتی معانی کا تصور کر کے اس کو ان وجودوں کی ماہیت قرار دیتی ہے اسی طرح سے عقل انسانی ایسے امور جن کی ذاتیں بطلان محض، اور صرف ہیچ ہیں، ان ہی باطلۃ الذوات کے لیے ایسے مفہومات بناتی ہے جو ان پر صادق آسکیں، اور ان مفہومات کا صدق اسی فرضی اور تقدیری بنیاد پر ہوتا ہے، جس کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے،

پھر تم کو اب یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ایسے عدمی اشیا اور ایسے ذہنی امور جن کا وجود صرف ذہن کے ساتھ مخصوص ہو اور ان کے لیے خارج میں واقعی کوئی ذات نہ ہو اس قسم کی چیزوں میں تنوع اور تحصل خود اپنی ذات کی جانب سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ ان امور کی جانب سے جن کی طرف یہ مضاف اور منسوب ہوتی ہیں،

الغرض (اسی سے یہ سمجھا گیا ہوگا) کہ ایسا عدم جو کسی شے کے ساتھ مقید ہو، اس کا عقل میں حصول یا اس کا تعقل محض اسی شے کی بدولت ہوتا ہے، اور احکام و اعتبارات کا اس کے ساتھ محض اسی وجہ سے تعلق ہو سکتا ہے کہ وہ معقول ہیں یعنی عقل میں ثابت اور موجود ہیں اور اسی بنیاد پر عدم پر علیت و معلولیت اور اس کے سوا اور بھی جو مناسب احکام و اعتبارات محمول کیے جا سکتے ہیں، پس کہا جا سکتا ہے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت ہے، اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ معلول کا عدم علت کے عدم کی علت ہے، اگرچہ استدلالی طور پر معلول کے عدم سے علت کے عدم کا علم حاصل ہوتا ہو اس مسئلے کی تحقیق یہ ہے کہ علت کے عدم کا جب تصور کریں گے تو اس پر علت ہونے کا حکم دو وجہوں سے لگایا جا سکتا ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ علت کے عدم کا ذہن میں وجود

اور عقل کے سامنے اس کا کھڑا ہونا اسی امر نے جائز قرار دیا کہ اس پر علت ہونے کا حکم لگایا جائے، لیکن (عدم علت) ہونے کا مصداق یہ عقلی مفہوم نہیں بن سکتا اور نہ عدم علت کی حکایت کا وہ مفہوم محکی عنہٗ یا مطابق قرار پا سکتا ہے، کیونکہ اس علت ہونے کے حکم کا اصلی مصداق اور اس کا محکی عنہ جیسا کہ میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، وہی ہو سکتا ہے جو اس حکم سے مطابقت بھی رکھتا ہو، اور ظاہر ہے کہ (علت کے عدم) کا صحیح مصداق تو صرف علت کا وہ رفع اور اس کی نفی ہے جس کو صرف رفع اور بطلان محض کے اعتبار سے لحاظ کیا گیا ہو، ورنہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک عقلی صورت اور علمی مفہوم ہے (عدم علت کا صحیح مصداق نہیں بن سکتا)

العرض (اس باب میں کہ عدم علت میں علیت کا اصلی محکوم علیہ کون ہے اصل واقعہ یہی ہے) کہ اس طریقے پر علت ہونا جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے یہ علت کے رفع و نفی کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا اگرچہ اس کے متعلق جس بات کی بھی حکایت بیان کی جائے گی تو عند الحکایت عقل کے سامنے اس کے مفہوم کی حضوری ضروری ہے،

یہ تو پہلی وجہ تھی دوسری وجہ عدم علت کی علیت کی یہ ہے کہ علت کے عدم کا عقل میں صرف حاضر ہونا اس بات کو ضروری بنا دیتا ہے کہ معلول کا عدم بھی اس کے ساتھ عقل میں محسوس ہو، الحاصل عقل میں علت کے عدم کی حضوری کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ساتھ معلول کا عدم بھی حاضر ہو جائے (یہ دونوں وجوہ تو اس کے تھے کہ علت کا عدم معلول کے عدم کی علت کس طرح بنتا ہے) باقی یہ بات کہ معلول کا عدم علت کے عدم کی علت کس طرح بنتا ہے تو اس کے متعلق معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ علیت صرف دوسری وجہ سے ہو سکتی ہے،

بہرحال ان دونوں عدموں میں سے ایک کا دوسرے کے لیے علت ہونا یہ بات تو دونوں طرف یعنی عین (خارج) اور علم (ذہن) دونوں میں ہوتا ہے لیکن دوسرے کا (یعنی عدم معلول کا) علت ہونا یہ صرف علم و ذہن میں

ہو سکتا ہے خارج میں نہیں،

الغرض یہ دونوں عدم اس حیثیت سے کہ وہ عدم ہیں ان میں خصوصیت کے ساتھ ایک علت ہے اور دوسرا اپنی خاص خصوصیت کی بنیاد پر معلول ہے، اگرچہ علیت اور معلولیت کا جو حکم ان پر کیا جاتا ہے وہ محض اس پر مبنی ہے کہ عقل کے آئینے میں ان کا تقرر ہے، باقی ان دونوں کی عقلی صورتیں (تو جیساکہ اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے) ایک کا انتقاش فی الذہن اور اس کا ارتسام دوسرے کے ارتسام کا سبب بن گیا اس لیے دور لازم نہیں آیا، تو گویا جس طرح علت کا اثبات معلول کے اثبات کا سبب ہے اور معلول کا اثبات علت کے اثبات کی دلیل ہے، اسی طرح علت کا عدم معلول کے عدم کا سبب ہے اور معلول کا عدم علت کے عدم پر دلالت کرتا اور اس کو ظاہر کر دیتا ہے پس جب علت مرتفع ہو جائے تو اس وقت معلول کا مرتفع ہونا ضروری ہے، لیکن معلول کا ارتفاع مستلزم نہیں ہے کہ علت کا بھی ارتفاع ہو، پس نتیجہ یہ ہوا کہ معلول کا عدم علت کے عدم کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور علت کے عدم کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، لیکن علت کا عدم معلول کے صرف عدم کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ علت کا عدم معلول کے عدم کے سبب سے ہوتا ہے

فصل

عدم خود اپنے آپ کو کس طرح عارض ہوتا ہے،

عدم جس طرح غیر کو عارض ہوتا ہے، اور اشتقاقی طور سے اس پر صادق آتا ہے، اسی طرح عدم خود اپنے آپ کو بھی عارض ہوتا ہے، اور اس وقت عدم پر حکم کیا جاتا ہے کہ وہ خارج میں معدوم ہے، اگر تم کو اس امر میں اشتباہ ہو کہ عدم خواہ وہ کسی شے کی طرف منسوب ہو، بہرحال عدم ہی کی ایک قسم رہے گا اور اپنے معروض یا جس کی جانب منسوب ہے اس کا یہ عدم مقابل رہے گا (الغرض عدم کے لیے ضرور ہے کہ وہ عدم کی تو قسم ہے اور جس کی طرف عدم مضاف ہے، اس کا مقابل ہو) لیکن جب عدم کو خود اس کی اپنی ذات کی طرف منسوب کر دیں گے تو اس وقت عدم کا بھی عدم پیدا ہو گیا اور اب نوعیت اور تقابل دونوں عدم ہی میں

جمع ہو گئے، اور کسی چیز کا کسی شے کی نوع و قسم ہونا اور پھر اس کا مقابل ہونا ان دونوں میں سخت تصادم ہے کیونکہ نوعیت تو اس امر کو مقتضی ہو گی کہ عدم کا اس پر حمل کرنا واجب ہو لیکن تقابل اس کے قطعاً منافی ہے، اس اشتباہ کے ازالے کے لیے چاہئے کہ تم اس پر غور کرو کہ عدم اور عدم کے معروض میں عارضیت اور معروضیت کا تعلق اس پر مبنی ہے کہ عدم کا عقل میں وجود و ثبوت ہے لیکن جب عدم کسی معروض کو عارض ہوتا ہے تو اس کا یہ عروض جو صرف عقلی ہے اور محض ذہن میں ثابت ہے اس سے جس امر کا انکشاف ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ اس کا معروض بطلان محض اور صرف ہیچ اور کچھ نہیں ہے، پس وہ جس کی طرف عدم منسوب اور مضاف ہوتا ہے اور محض اس لیے کہ ذہن میں اس معروض کی کوئی عقلی صورت ہے، عدم اس کو عارض ہوتا ہے اس اعتبار سے یہ معروض عدم کے مفہوم کی قید اور اس کا محصل اور اس کے ذہنی ثبوت کا مقوم اور خود بھی اس کے ساتھ ذہن میں ثابت ہے، پس جو عدم اس معروض کے ساتھ مقید ہے وہ تو عدم کی ایک نوع ہے اور اس لیے کہ وہ ایک ایسے امر کا جس کو بربادی اور ہلاکت، بطلان، دنیستی عارض ہوتی اس کا یہ اس لیے عنوان ہے، کہ عدم کی طبیعت اس کو عارض ہوتی ہے اس لحاظ سے یہ اس کا مقابل ہے، الغرض نوعیت اور تقابل کا موضوع مختلف ہے، آخر جب ظاہر ہے کہ نوعیت صرف معقولوں کے احوال میں سے ہے، کیونکہ اس کا بھی دوسرے منطقی معانی کی طرح معقولات ثانیہ میں شمار ہے بخلاف تقابل کے کہ یہ اشیا کے خارجی حالات میں سے ہے، کیونکہ دو متقابل امور تو ذہن میں جمع ہو سکتے ہیں، بہر حال اس عقدے کے حل کے متعلق یہ انسب ترین بات ہو سکتی ہے، اور ان جوابوں سے بہتر ہے جو دوسرے اہل تدقیق کی کتابوں میں تم پاؤ گے،

فصل

"معدوم کا اعادہ ناجائز ہے"

"یعنی" جو چیز نیست ہو گئی پھر بجنسہ وہی شے ہست نہیں ہو سکتی"

ہستی کی نفی اور وجود کے رفع کے سوا عدم کی ماہیت اور کیا ہو سکتی ہے، اور جب تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کسی شے کا وجود خود اس شخص کی ہویت اور شخصیت کا نام ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ جس طرح ہر شے کے لیے ایک ہویت ہوتی ہے اسی طرح ہر شے کے عدم اور وجود کو بھی واحد ہی ہونا چاہیے، پس کسی خاص ذات کے لیے نہ دو وجود ہی ہو سکتے ہیں اور نہ کسی خاص شخص کے لیے دو عدم اور فقدان ممکن ہے، یہ ہے مراد عارفوں کے اس قول کی :—

ان اللہ لا یتجلیٰ فی صورۃٍ مرتین۔ — اللہ تعالیٰ ایک ہی صورت میں دو دفعہ تجلی نہیں فرماتا،

اس سے معلوم ہوا کہ معدوم کا بجنسہٖ اعادہ نہیں ہو سکتا، آخر سوچنا چاہیئے کہ وہ شخصی ہویت جس کا اعادہ فرض کیا جائے اگر وہ پہلی ابتدائی ہویت اور شخصیت ہے، (تو ابتدائی اور ثانوی دونوں ہویتوں میں) وجود بھی ایک ہی ہوگا، کیونکہ ہویت کی وحدت تو بجنسہٖ وجود ہی کی وحدت ہے حالانکہ وجود کو متعدد فرض کیا گیا تھا ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ باوجود منافات کے ابتدا کی حیثیت بجنسہٖ اعادہ کی حیثیت قرار پائے یعنی دونوں ایک ہی ہوں، ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، نیز ایک بات قابل غور یہ بھی ہے کہ کسی چیز کی ابتدائی آفرینش اور نئے سرے سے پیدا ہونے کی حالت میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا ہے، (مثلاً زید پہلی دفعہ پیدا ہو، اس حال میں اور اس حال میں کہ وہ پیدا ہو کے معدوم ہو گیا اور نئے سرے سے پیدا ہوا اس حال میں کیا فرق ہے) یعنی ابتدا کی حالت اور استیناف کی حالت میں کوئی فرق نہیں ہے، ایسی صورت میں کسی شے کا (استیناف) پہلی دفعہ نئے سرے سے پیدا ہونا اس کو دوسری تیسری چوتھی دفعہ نئے سرے سے پیدا ہونے سے (یعنی ثانی ثالث رابع وغیرہ الی لانہایۃ استینافوں اور استیناف اول میں امتیاز کی کوئی وجہ نہیں) جدا نہیں کیا جا سکتا، الغرض پتہ نہیں چل سکتا کہ شے پہلی دفعہ پیدا ہوئی ہے یا نئے سرے سے دوسری دفعہ تیسری دفعہ پیدا ہوئی ہے تا اینکہ ماننا پڑے گا کہ ایک ہی چیز کا غیر متناہی حد و تک تکرار اور اعادہ

ہوسکتا ہے کیونکہ جب اعادۂ معدوم اور اس کو کہ ایک شئے معدوم ہونے کے بعد پھر بجنسہ وہی شے نئے سرے سے پیدا ہوسکتی ہے جائز قرار دیا جائے تو پھر اس سلسلے کو کسی ایسے نقطے پر ختم نہیں کیا جاسکتا جس کے بعد پیدا ہونا ممکن نہ ہو، اور اس کا فساد ظاہر ہے بلکہ اسی (یعنی جیسے وجود کا تکرار و اعادہ نہیں ہوسکتا) تم عدم کو بھی قیاس کر لو کہ ایک ہی شے کا عدم بجنسہ پھر مکرر نہیں ہوسکتا، اس پر اگر تم یہ اعتراض کرو کہ بہت سے زمانی حوادث معدوم ہوتے ہیں پھر موجود ہوتے ہیں پھر منعدم ہوجاتے ہیں، ایسی صورت میں کیا ایک ہی ذات کے لیے دو عدم نہ ثابت ہوئے؛ اور جب عدم میں یہ جائز ہے تو وجود میں بھی اس کو جائز قرار دینا پڑے گا میں کہتا ہوں کہ جب کسی شے کو عدم عارض ہوتا ہے تو اس عروض کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہوتا ہے کہ "وہ ذات بطلان صرف اور ہیچ محض ہوگئی" یہ نہیں ہوتا کہ واقع میں کوئی معروض ہوتا ہے اور اس کے ساتھ عدم کا انضمام والحاق کیا جاتا ہے یا اس سے عدم کا انتزاع ہوتا ہے بلکہ عقل ایک ذات کو معین اور فرض کرتی ہے اور اسی کی طرف عدم کے مفہوم کو منسوب کر دیتی ہے، پس عدم میں تعدد و تکثر پیدا ہونے کا ذریعہ صرف یہی ہوسکتا ہے کہ اس کے ملکات اور وجودی مقابلات میں تعدد و تکثر ہو، الغرض ذات کا پتہ نہ وجود سے پہلے ہوتا ہے نہ وجود کے بعد پھر اس بے چاری کو کوئی واحد کیا کہہ سکتا ہے اور کثیر کیا، البتہ عقل یہ کرتی ہے کہ کسی ایسی ذات جس کا وجود کسی معین زمانے کے ساتھ مخصوص تھا اس ذات کی طرف وجود سے پہلے اور وجود کے بعد عدم کو منسوب کر دیتی ہے، بہر حال کسی شے کا اپنے وجود سے پہلے معدوم ہونا اور وجود کے بعد معدوم ہونا اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ اس شے کے وجود کا ظرف تنگ تھا اور اس میں دوام و استمرار کی صلاحیت نہیں تھی، اور ماضی و مستقبل کی طرف پھیل نہیں سکتی تھی، پس اگرچہ عدم تو ایک ہی رہتا ہے اور نہ وہ سبقت واولیت سے متصف ہوتا ہے اور نہ لحوق اور آخریت سے بلکہ واقعہ یہ ہوتا ہے کہ عقل اپنی قوت واہمیہ کی مدد سے زمانی حادث کے لیے عدم ازلی کا تصور کرتی ہے پھر اس کے بعد اس کے وجود کا اور وجود کے بعد پھر اس عدم کا جو وجود پر

طاری ہو، گویا ایک وسط اور دو کنارے (طرفین) کو سوچتی ہے، حد تو یہ ہے کہ عامیوں کے اوہام یہ خیال کرتے ہیں کہ عدم کسی شے پر طاری ہو کر اس کے وجود خاص کو عالم واقعہ کی پشت سے ہٹا دیتا ہے، اور گویا اعیان کے صحیفے سے اس کو چھیل دیتا ہے اور سارا قصہ اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ عموماً ان لوگوں کے سامنے سے اشیا کے وجودوں کی حقیقت اوجھل ہو جاتی ہے حالانکہ جیسا کہ ہم مسلسل بیان کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں کہ یہ ساری ہستیاں دراصل مبدء حق جل مجدہ کی تجلیات اور مبدء اول کے نور کی شعاعیں ہیں اور اس کے وہ ایسے ذاتی شیون ہیں کہ ان میں ہر ایک کی جو خصوصیت ہے وہ دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی، لیکن وہ بے چارہ جو اپنی کوتاہی نظر کی بدولت اس سے محروم ہے کہ سارے عالم کا احاطہ کر سکے اس کو یہ وہم ہوتا ہے کہ ایک چیز افق وجود سے مٹ گئی اور دوسری آکر اس کی جانشین ہو گئی حالانکہ اس نے یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کی کہ جو چیز واقع میں ثابت و موجود ہے اس پر عدم طاری ہونے کے آخر معنی کیا ہیں، اگر یہ مطلب ہے کہ عدم کا یہ طریان اسی مرتبے میں ہوتا ہے جو وجود کا مرتبہ ہے یعنی اس شے کے تحقق کا جو ظرف خاص ہے یہ عدم بھی وہیں طاری ہوا تو ظاہر ہے کہ اس شق پر ایک ہی مرتبہ یا ایک ہی زمانے میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے یا عدم کا یہ طریان وجود کے مرتبے اور اس شے کے ظرف تحقق میں نہ ہو گا تو اب یہاں یہ سوچنا چاہئے کہ کسی شے کا وجود اپنے مرتبۂ وجود کے سوا اور اس کی فعلیت و ظہور کا جو ظرف ہے اس سے باہر اس کا وجود محال ہے کیونکہ ہر چیز کے لیے وجود کی ایک خاص قسم اور بود کا ایک معینہ مرتبہ مقرر ہے جس میں وہ اپنے تمام توابع، لوازم، صفات، زمان، مکان، جو اس کے مناسب ہے اس کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس مرتبے کو چھوڑ کر کوئی دوسری جگہ منتقل نہیں ہو سکتا۔

پس جب یہ محال ہے، کہ کسی شے کے لیے بجز اس وجود کے اور کوئی وجود نہیں ہو سکتا، جو اس کو ان اسباب سابقہ اور شرائط متقدمہ کی بنیاد پر

حاصل ہوتا ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے ظہور پذیر ہوئے ہیں، تو پھر اس شے کے لیے وجود اور ہستی کی کوئی اور صورت کس طرح سوچی جاسکتی ہے جو اس وجود کے سوا ہو جس کی وجہ سے وہ وقوع پذیر ہوا ہے، اور جب ایسا ہے تو پھر اس پر ایسا عدم کس طرح طاری ہو سکتا ہے، جو اس کو خارجی اور اعیانی وجود کے میدان سے ہٹا دے، یا جس مقام اور مرتبے میں اس شے کو موجود فرض کیا گیا ہے، اسی مرتبے میں وجود کے بدلے میں اس کو عدم کس طرح عارض ہو سکتا ہے،

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ممکنات کی ذاتیں عدم سے انکار نہیں کرتیں خواہ یہ وجود ہی کا وقت کیوں نہ ہو، یعنی اس وقت بھی گویا عدم کو قبول کر سکتی ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام خارجی امور اور حق تعالیٰ کی تجلیات کے مختلف بھیسوں سے قطع نظر کر لیا جائے بلکہ اس سے بھی چشم پوشی کی جائے کہ وجودی حقایق حق تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ کے مظاہر اور آئینے اور اس کے عالی صفات کے رشحات یا پھواریں ہیں، اس کے بعد اب کل امکانی طبائع اور عقلی مفہومات کی ایک ایک ماہیت پر نظر ڈالی جائے تو نفس اس کے مفہوم اور معنی کے متعلق یہ بات نظر آئے گی کہ اپنی ذات کی حد تک ایسی چیزیں جو نہ ان کی ذات ہے نہ ذاتیات ان کے قبول و عدم قبول، یا ان سے اتصاف و عدم اتصاف، لحوق و عدم لحوق سے انکار نہیں کرتی، یعنی وجود و عدم اور اس ذیل کی وہ چیزیں جو ذات و ذاتیات نہیں ہیں ان کے لحوق و زوال دونوں سے ان امکانی ماہیتوں کی نفس ذات ابا نہیں کرتی، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ امکانی ماہیات کی ناقص ذاتوں کے ساتھ وجود کا اگر واقع کے لحاظ سے دیکھا جائے تو قیام ہی نہیں ہوتا، اسی لیے وہ عدم سے بھی انکار نہیں کرتیں، بلکہ اس وقت بھی انکار نہیں کرتیں جس وقت وہ وجود کے رنگ سے رنگین یا وجود کے لباس سے آراستہ ہوں یا وجود کے نور سے اس وقت اس کا ظہور ہو رہا ہو،

مگر اس مطمح نظر سے کہ ان ماہیتوں کا افاضہ حق سے ہوا ہے اور حق ہی اسماء و صفات کی صورتوں میں تجلی فرما ہوتا ہے اور ایک مقرر و معلوم

مدت و غایت تک جس کا صحیح اندازہ اس علم میں ہے جو ہر شے کو محیط ہے اور اس طور پر محیط ہے کہ جو چیزیں جس طرح سے واقع میں ہیں وہ اس کو اسی حیثیت اور حالت کے ساتھ جانتا ہے، بہرحال اس مدت معین تک ان ممکنات کے بقاء کی ذمہ داری بھی حق ہی کے ارادے کے ساتھ وابستہ ہے، ان اعتبارات سے دیکھو تو ماہیات ممکنہ کا عدم ممتنع اور اس کی ہلاکت و بربادی، فساد و فنا محال ہے پس کسی شے کے لیے نیستی اور عدم کو تحقق کے کسی مرتبے میں باوجود کے کسی درجے میں جائز قرار دینا سچ پوچھو تو یہ صرف وہم کا ایک ڈھونگ اور تخیل کا ایک فریب ہے،

یہ ہے اس مقام کی تحقیق اہل عرفان کے ذوق اور ارباب ایقان کے وجدان کے مطابق واللہ اعلم بالصواب

چند تنبیہی تبصرے

اس مقام پر بعض ایسی باتیں بھی ہیں جن پر تنبیہ کرنا موجب بصیرت و بینائی ہے اور جن کا ذکر عامیانہ فلسفے کے شیوخ اور روسا اپنی اپنی کتابوں میں کرتے ہیں اور شاید اصحاب بحث و جدال کے لیے یہ زیادہ موزوں ہے اور اگر تعصب و جدل کی آفتوں سے کسی کی فطرت محفوظ ہو تو اس کے لیے شاید کافی بھی ہو بلکہ واقعہ تو یہی ہے کہ معدوم کے اعادے یا اس کی دوبارہ واپسی کا محال ہونا ایسی بات ہے جو بعض لوگوں کے نزدیک بدیہی ہے جیسا کہ شیخ رئیس نے دعویٰ کیا ہے اور خطیب رازی نے ان لفظوں میں اسے سراہا بھی ہے :-

> ہر وہ شخص جو اپنی فطری سلامت روی کے نقطے تک پلٹ کر آگیا ہو اور اپنے نفس سے تعصب کی کدورت نکال پھینکی ہو اس کی صاف اور صریح عقل اس بات کی شہادت ادا کر سکتی ہے کہ معدوم کا اعادہ ممتنع اور محال ہے، جس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر بعینہ معدوم کا پھر اعادہ ہو جائے اور پلٹ کر پھر وہی موجود ہو جائے تو ماننا پڑے گا کہ اپنے اور خود اپنی ذات کے درمیان عدم حائل اور دخل انداز ہو، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ

شے کو خود اپنی ذات پر تقدم حاصل ہو، اور تقدم بھی تقدم زمانی اور
یہ تو اس دور کے مانند ہے جس کا مآل بھی یہی ہے کہ شے کو بالذات
اپنے نفس پر تقدم حاصل ہو جائے اور لازم کا بطلان بدیہی ہے پس
ملزوم بھی باطل ہوا،

اس دلیل کو اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ ایسا ہونا ایک ہی
وقت اور زمانے میں محال ہے لیکن اگر دو وقتوں میں ایسا ہو تو اس
کا ممتنع و محال ہونا غیر مسلم ہے کیونکہ گذشتہ صورت کے متعلق تحقیق سے
جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس امر کا لزوم ہے کہ ایسی صورت میں
عدم اگر درمیان میں حائل ہو جاتا ہے تو ایک ہی زمانے میں نہیں
بلکہ کسی شے کے وجود اور پائے جانے کے دو زمانوں اور دو وقتوں
کے درمیان میں اور اگر اس طرح عدم درمیان میں حائل ہوتا ہو
تو اس میں کیا حرج ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے کا وجود اگر
سابق اور لاحق یعنی قبل اور بعد کے صفات کے ساتھ دو مختلف
وقتوں میں متصف ہو تو یہ قطعاً اس کے منافی نہیں ہے کہ شخص
دونوں حال میں ایک ہی تھا،

لیکن اس گفتگو کی کمزوری کا اندازہ تم کو بآسانی اس اصول کو سامنے
رکھنے کے بعد ہو سکتا ہے جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ کسی شے کا وجود بجنسہ
اس کی شخصی ہویت ہی ہے، (یعنی وجود اور شخصی ہویت ایک ہی چیز ہے)
ایسی صورت میں ذات کی وحدت اور وجود کے تعدد کا دعویٰ کس طرح درست
ہو سکتا ہے، باقی یہاں جو یہ وہم ہوتا ہے کہ وجود اور ہویت شخصیہ کی وحدت
کا دعویٰ اشیا کے مسئلۂ بقا سے غلط ہو جاتا ہے (یعنی جو شے مسلسل متعدد
زمانوں تک باقی رہتی ہے اس کا وجود بہر حال ایک ہی رہتا ہے، لیکن
اس کی وہ ہویت شخصیہ اور ذات جو مختلف زمانوں کی اضافت سے
بدلتی رہتی ہے متعدد ہوتی چلی جاتی ہے) تو یہ اعتراض بالکل مہمل ہے، اس لیے
کہ وہ ذات جس میں تسلسل و استمرار ہو اس کی وحدت بہر حال اول سے آخر تک

محفوظ رہتی ہے، اور اس میں جو تکثر کا خیال پیدا ہوتا ہے وہ صرف ذہن کی تحلیلی کارستانی کا نتیجہ ہے، جس کا تعلق فی الحقیقت اگر غور کرو تو فقط زمانے کی اتصالی اور رکمی ہویت کے ساتھ ہے کہ وہم میں زمانہ ہی مختلف اجزا کی طرف منقسم ہوتا ہے، اور زمانے کے اجزا میں جو کثرت پیدا ہوتی ہے یہ دراصل اس نسبت کے تکثر کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس زمانے میں واقع ہوتی ہے، اور اس کی ذاتی وحدت زمانے کے ہر جز میں محفوظ رہتی ہے، پس شے اور خود اس کی اپنی ذات کے درمیان زمانے کی خلل اندازی کا الزام صحیح نہیں ہے، بلکہ اگر وہ متخلل ہوتا ہے تو شے کے پہلے متیٰ اور دوسرے متیٰ کے درمیان (یعنی متیٰ (کب) کے ذریعے سے شے کی اس اضافت و نسبت کا اظہار کیا جاتا ہے جو اسے زمانے کے تعلق سے حاصل ہوتی ہے، پس اگر زمانہ درمیان میں واقع ہوتا ہے، تو ان دو متاؤں اور کبوں کے درمیان نہ کہ خود نفس شے اور اس کی اپنی (ذات کے درمیان) کہ اس کی وحدت تو ان تمام اضافات اور نسبتوں کے درمیان محفوظ ہوتی ہے جو زمانے کے تعلق سے ہر وقت متجدد اور نو بہ نو ہوتی رہتی ہیں،

دوسری دلیل اعادۂ معدوم کے ناممکن ہونے کی یہ ہے کہ اگر معدوم کا بجنسہٖ اعادہ جائز قرار دیا جائے یعنی جو چیز معدوم ہوتی ہے وہ اپنے تمام شخصی لوازم اور اپنی خارجی وعینی ہویت کے تمام توابع کے ساتھ پھر دوبارہ موجود ہو سکتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزرا ہوا اول وقت بھی واپس ہو سکتا ہے کیونکہ منجملہ ان لوازم و توابع کے ایک وہ بھی ہے، نیز وقت بھی تو معدوم ہے (تو جب معدوموں کا اعادہ ممکن ہے) اس کا اعادہ بھی ممکن ہونا چاہئے، کیونکہ اگر معدوم کا اعادہ جائز ہے تو زمانہ اور غیر زمانہ میں فرق کیوں ہو، علاوہ اس کے جو لوگ اعادۂ معدوم کو جائز ٹھیرانا چاہتے ہیں ان پر بطور الزام کے یہ سوال وارد کیا جا سکتا ہے،

بہر حال اب ظاہر ہے کہ اس ملازمہ کا لازم (یعنی گزرے ہوئے اوّل وقت کا واپس ہونا) چونکہ اس لیے باطل ہے کہ اگر اسے صحیح

قرار دیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک شے جس حیثیت سے مبتدا ہے اسی حیثیت سے معاد (یعنی جس حیثیت سے وہ شے کا ابتدائی وجود ہے اسی حیثیت سے وہ اس کا دوبارہ واپس شدہ معادی وجود ہے) اس لیے کسی شے کے مبتداء اور آغاز کے معنی بجز اس کے اور کیا ہیں کہ اس کا وجود ابتدائی زمانے میں ہوا اور اس بنیاد پر تین خرابیاں مسلسل پیش آتی ہیں یعنی دو متقابل صفات کا ایک ہی جگہ جمع ہونا، اور یہ کہ اس وجود کو معاد (دوبارہ وجود) کہنا غلط ہے اس لیے کہ معاد تو اسی وجود کو کہتے ہیں جو (ابتدا اور اول وقت میں نہیں) بلکہ دوسرے وقت میں ہو، (اور وقت بھی جب واپس ہوا تو وقت ثانی نہیں بلکہ اول ہی ہے) نیز جب اس کا معاد ہونا بجنسہ مبتدا ہونا ہے تو اس صورت میں مبتدا اور معاد میں فرق باقی نہیں رہتا، حالانکہ ان دونوں میں امتیاز و فرق کا ہونا بدیہی ہے،

یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ، اس تقریر کی بنیاد اس پر ہے کہ زمانے کو بھی مشخصات (یعنی جس سے تشخص حاصل ہوتا ہے) میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ یہ قول تو غلط ہے، بلکہ زمانے کا تشخص کی علامتوں اور نشانیوں میں سے ہونا اور شے کی خارجی وعینی ہویت کے لوازم میں سے ہونا تکمیل دلیل کے لیے کافی ہے،

پس اگر تم یہ اعتراض کرو کہ زمانے کو کسی معنیٰ کے اعتبار سے مشخصات کے ذیل میں شمار کرنا غیر مسلم ہے کیونکہ زمانہ تو بدلتا ہے حالانکہ تشخص دو وقتوں میں اسی (وحدت) کے ساتھ باقی رہتا ہے، اور اس مسئلے میں بات تو یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ (جن لوگوں نے زمانے کو مشخصات میں سے شمار کیا ہے) ان پر سفسطہ اور فریب بازی، سخن سازی کا الزام تک عائد کیا گیا ہے،

میں کہتا ہوں کہ صرف زمانہ ہی نہیں بلکہ زمانہ، حیز، وضع اور اس کے سوا وہ سب جتنے ایسے عوارض ہیں جن کو عوارض مشخصہ سمجھا جاتا ہے ان کی تشخص بخشی کے یہ معنی ہیں کہ ان میں ہر ایک کے اندر تھوڑی سی وسعت

اور تھوڑی سی کشادگی کو شریک کرنے کے بعد اس شخص کے لوازم اور اس کے تشخص کے علامات ہوتے ہیں، تا ایں کہ اگر کسی شخص کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ ان عوارض کے امتداد کی دونوں مفروضہ حدوں سے وہ باہر نکل گیا ہے، تو اسی وقت وہ شخص ہلاک ہو جاتا، (اور وہ شخص وہ شخص باقی نہیں رہتا) جیسے مزاجی کیفیتوں کے شخصی عرض کا حال ہے، اور یہ بات اس قول کے منافی نہیں ہے جو لوگوں کی طرف منسوب ہے کہ ایسے معانی جن معانی سے تشخص حاصل نہیں ہوتا ان کا اجتماع تشخص بخش نہیں ہوتا، (اس لیے کہ دراصل تشخص کے دو معنی ہیں) ایک معنیٰ تو یہ ہیں کہ جس کی وجہ سے شئے کا کثیرین پر صادق آنا باعتبار تصور کیے ناممکن ہو جائے، اور اس قول کا تعلق اسی تشخص سے ہے اور یہی وہ تشخص ہے جو وجود کے مختلف طریقوں میں سے کسی خاص نحو اور طریقے کے ساتھ وابستہ ہے،

اور تشخص کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ جس کی وجہ سے شئے کو غیر سے ایسا امتیاز پیدا ہو جائے کہ اس کے مادے کو شخصی ہویت کے فیضان کے قابل و صالح بنا دے، اور اس ثانی الذکر معنی والا تشخص پہلے معنے والے تشخص کو لازم ہوتا ہے، اور اس کے لیے یہ علامت، پتا، اور نشان کا کام دیتا ہے، میری گفتگو کا تعلق ثانی الذکر تشخص سے ہے کہ عرضی امور کے اجتماع کی بدولت اس کا حصول ہو سکتا ہے، اور انھی عرضی امور میں وقت کو بھی شمار کیا جاتا ہے،

بہر حال اس دلیل ثانی پر بھی یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم اس کو نہیں مانتے کہ جو اول وقت میں پیدا ہو وہی مبتداء اور ابتدائی موجود ہو گا کیونکہ یہ ضروری صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ وقت کا بھی دوبارہ اعادہ نہیں ہوا لیکن وقت کے اعادے کو بھی مان لیا جائے تو معاد (یعنی دوبارہ پیدا ہونے والا) ہی مبتدا ہو جائے گا، پھر اسی تقریر سے اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اگر زمانے کا بعینہٖ اعادہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا کیونکہ مبتدا اور معاد میں نہ ماہیت کے اعتبار سے

مغائرت ہے اور نہ وجود کے اعتبار سے اور نہ عوارض کی جہت سے (اور اگر ان جہات سے مغائرت ہو تو بعینہ اس کا اعادہ نہ ہوا بلکہ سابقیت اور لاحقیت کی صفت کے ساتھ اعادہ ہوا جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ سابق زمانے میں تھا اور یہ زمانۂ لاحق میں ہوا، ایسی صورت میں زمانے کے لیے زمانہ ماننا پڑے گا، پس عدم کے بعد زمانے کا اعادہ ہوگا اور یوں ہی بات مسلسل دراز ہو کر تسلسل کو لازم کرے گی،

ایک اعتراض کی مدافعت

تم سے اس امر کو پوشیدہ نہ رہنا چاہیے کہ سابقیت، لاحقیت ابتدا، انتہا، یہ تمام معانی زمانے کے ذاتی اجزا ہیں جیسا کہ قریب ہے تم کو اس کی خبر وہاں دی جائے گی، جہاں اس کا وقت آئے گا، حاصل یہ ہے کہ زمانے کا جو جز جہاں پر واقع ہوتا ہے ٹھیک اسی جگہ پر اس کا ہونا یہ اس کی ذاتی ضرورت ہے جس کو پھاند کر وہ باہر نہیں ہو سکتا، مثلاً کل (دیروز) کا کل (بمعنی فردا) پر مقدم ہونا یہ دیروز کے لیے ذاتی ہے، ٹھیک اسی طرح فردا کے لیے دیروز سے متاخر ہونا یہ اس کی ذاتی ضرورت ہے، اسی طرح زمانے کے ایک جز کو دوسرے اجزا سے جو نسبت ہوتی ہے اس کا یہی حال ہے پس مثلاً کوئی شخص جمعرات کے دن کے متعلق یہ فرض کر لے کہ وہ جمعہ کے دن کے اندر واقع ہو گیا تو باوجود اس فرض کے یعنی جمعہ میں واقع ہونے کے یہ دن جمعرات کا بھی ضرور رہے گا کیونکہ اسی سے تو اس کا قوام تیار ہوتا ہے اور مقوم اس سے کس طرح جدا ہو سکتا ہے اب اس کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے زمانے میں اس کا پہلے ہونا یہ اس کی عین ہویت اور بجنسہٖ یہی اس کی ذات ہے، اب اگر اسی پہلے کے متعلق یہ مانا جائے کہ یہی دہرا کر پھر موجود ہو گیا ہے اور جو مبتدا تھا وہی معاد ہے تو ظاہر ہے کہ پہلا زمانہ اپنی ہویت اور ذات سے تو علیحدہ نہیں ہو سکتا، پس نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک ہی وقت جس کو معاد فرض کیا گیا ہے (یعنی یہ کہ دہرا کر وہی موجود ہو گیا ہے) وہ واقع کے اعتبار سے مبتدا اور پہلا ہے، کیونکہ معاد کا مبتدا ہونا اس فرض کی جو اس کے ساتھ متعلق ہے تکمیل

کرنا ہے، پس اگر معاد مبتدانہ ہوگا تو مفروض وہ نہیں رہا، جو فرض کیا گیا تھا، بلکہ اس کا غیر ہوگیا، اس تقریر سے دونوں بنیادیں بھی ڈھے گئیں، اور جو جواب تراشے گئے وہ بھی بیکار ہو گئے،

تیسری دلیل اعادۂ معدوم کے امتناع کی یہ ہے کہ اگر معدوم کا بعینہ اعادہ جائز ہوگا تو پھر یہ بھی جائز ہونا چاہیے کہ کوئی چیز ابتداءً بھی ایسی پیدا ہو جو اس معدوم ہونے والی شے کی مماثل ماہیت میں بھی ہو، اور تمام عوارض مشخصہ میں بھی، اس لیے کہ باہمی مماثل چیزوں کا حکم تو واحد ہے، نیز فرض ہی یہ کیا گیا ہے کہ اس قسم کے صفات والے فرد کا پایا جانا ممکن ہے، لیکن اس ملازمہ کا لازم اس لیے باطل ہے کہ ایسی صورت میں کوئی فرق معاد میں اور اس ابتدائی وجود رکھنے والی شے میں نہ ہوگا جو اس معدوم کا مماثل اور ہم ماہیت وہم عوارض ہے، کیونکہ گفتگو اسی تقدیر اور فرض پر ہو رہی ہے، کہ دونوں ماہیت اور تمام عوارض میں مشترک ہیں،

اس دلیل پر اعتراض دو طریقوں سے کیا گیا ہے،

پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ دونوں میں واقعی طور پر امتیاز و فرق باقی نہ رہے، ایسا ہونا واقع کے لحاظ سے ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر دونوں ممتاز نہ ہوں گے تو دو چیزیں کیسے ہو سکتے ہیں اور یہ بات تو واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے ہے، باقی عقل کے سامنے عدم تمیز کا محال ہونا بھی مسلم نہیں ہے اس لیے کہ بسا اوقات عقل کے سامنے چیزیں باہم مخلوط وملتبس اور غیر ممتاز ہوتی ہیں اگرچہ واقع میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہیں،

دوسرا اعتراض اس دلیل پر یہ کیا گیا ہے کہ اگر اس دلیل کو تام قرار دیا جائے تو پھر اس کے بعد ایسے دو اشخاص کا ابتداءً ہی ہونا جائز ہو جائے گا، جن میں باہم کسی قسم کا امتیاز ہی نہ ہو، یعنی ایک دوسرے کے کامل مماثل ہوں، پس عدم تمیز کا الزام صرف (اعادۂ معدوم) ہی کے ساتھ نہ رہا بلکہ بغیر اس کے بھی لازم آتا ہے اگر تمھاری اس دلیل کی صحت کو تسلیم

کر لیا جائے، خلاصہ یہ ہے کہ اس دلیل کو اعادۂ معدوم سے کوئی تعلق نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ نفس الامر اور واقع میں اگر دو چیزوں کے اندر امتیاز و فرق ہے تو ناممکن ہے کہ ان دونوں میں شخصی عوارض کے لحاظ سے اختلاف نہ ہو اور اگر یہ نہ ہوگا تو وہ بھی نہ ہوگا،

باقی معترض کا یہ کہنا کہ اگر دونوں میں تمیز نہ ہوگی تو وہ دو چیزیں نہ ہوں گی، یہ وہی مغالطہ ہے جس میں مقصد اور نتیجے کو دلیل کا جز بنا دیا جاتا ہے کیونکہ گفتگو تو اس میں ہو رہی تھی کہ کسی شے کے لیے اگر بجنسہٖ اعادے کو اور یہ کہ اس کے لیے مثل فرض کر سکتے ہیں تو یہ دونوں دو باقی نہیں رہ سکتے کہ باہم ان میں امتیاز باقی نہ رہے گا حالانکہ ان میں ایک معاد ہے اور دوسرا مبتدا ہے،

دوسرے اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ایسی دو مشابہ اور مماثل چیزوں کو فرض کرنا جن میں ہر اعتبار سے تماثل ہو جہاں کہیں بھی ایسا فرض کیا جائے تو یہ واقعی امتیاز کے رفع و نفی کے مرادف ہوگا، لیکن اس وقت ہمارے سامنے جو بات ہے اس میں گو وہ لازم آتا ہے جو کہا گیا لیکن اس کے ساتھ واقعی امتیاز دونوں میں باقی رہتا ہے یعنی صرف اعادے کے بڑھا دینے سے معلوم ہوگا کہ پہلا وجود مبتدا تھا اور دوسرا معاد،

اس پر اگر یہ کہا جائے کہ دونوں میں امتیاز بالکل اٹھ جائے گا، یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، (کیونکہ (مبتدا اور معاد) میں کم از کم یہ فرق ہمیشہ رہے گا کہ ان میں سے ایک کا حصول دوسرے سے پہلے ہوا ہے،

میں کہتا ہوں کہ یہی امتیاز تو ہے جس کا اثبات اس کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ جب یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ عدم تو صرف ذات کے بطلان کا نام ہے اور معدوم کے لیے بحیثیت معدوم ہونے کے کوئی ذات وات نہیں نیز معدومات میں بحیثیت معدومات کے کسی قسم کا امتیاز نہیں ہوتا تو اسی سے تم پر یہ بات بھی کھل جائے گی کہ دونوں وجود (یعنی مبتدا و معاد)

اور عدم کا موضوع و محل ایک ہی شے نہیں ہو سکتی کیونکہ عدم اور نیستی کی شکل میں
ذات محفوظ نہیں رہ سکتی بلکہ یہاں بجز خالص دوئی کے اور کچھ نہیں ہے، پس
ایسی صورت میں معاد کو اس وجود سے جس کو (کسی پہلے وجود کی دہرائی
ہوئی شکل نہیں) بلکہ سرے سے متانف فرض کیا جائے خواہ اس وجود متانف کو
اس طور پر فرض کیا جائے کہ وہ معاد کے ساتھ ہو، یا اس کی جگہ میں اس کو
فرض کیا گیا ہو، ان دونوں میں فرق اور معاد کی یہ خصوصیت کہ وہ معاد ہے
متانف اور نئے سرے سے نہیں ہے، یہ باتیں اگر ذات کی وجہ سے اس وقت
پیدا ہوں جس وقت ذات عدم کی حالت میں تھی، اور اس حال میں اس کو
وجود سابق و لاحق کے درمیان واسطہ اور رابطہ ہونے کی حیثیت حاصل
تھی، اگر معاد کے اس امتیاز کو اس وجہ سے مانا جائے تو ظاہر ہے کہ معدوم
کے لیے کوئی ذات ہی نہیں ہوتی، یا معاد اس لیے متانف سے ممتاز ہو کہ
معاد پہلے تھا، بخلاف متانف کے کہ اس میں یہ بات نہیں ہے تو اس وقت
سوال یہ ہے کہ جب یہاں وجود کا استمرار مفقود ہے، اور استمرار کی اسی
مفقودیت نے خالص دوئی کو پیدا کیا ہے ایسی صورت میں اس کا کیسے
پتا چل سکتا ہے کہ کس کو موجود سابق کے ساتھ ربط ہے اور کس کو نہیں ہے
کیونکہ اسی نسبت کے متعلق تو یہاں احتمال و امکان ہے کہ وہ ہے یا نہیں،
اس لیے کہ معاد اور متانف دونوں کے وجود اور تمام باتوں میں مساوی
ہیں، البتہ اگر اس کا پتا چل جاتا کہ معاد کو موجود سابق کے ساتھ نسبت
ہے اور یہ اسی موجود سابق کی دہرائی ہوئی صورت ہے تو اس وقت
وہ متانف سے ممتاز ہو جاتا، لیکن جو صورت اس وقت پیش کی گئی ہے
اس میں معاد کے اندر اس نسبت کے تحقق کا دعوی کرنا اور متانف کو اس
سے محروم کرنا ایک ایسا دعوی ہے جس کی ترجیح کی کوئی وجہ نہیں بلکہ متانف
اور معاد دونوں کے اندر احتمال ہے کہ اول الذکر کو موجود سابق سے
نسبت ہے یا ثانی الذکر کو، بہرحال اس نسبت کو وجہ امتیاز قرار دینے کا
کوئی منشا صحیح موجود نہیں،

یہاں کسی کی یہ مجال نہیں ہے کہ وہ کہنے لگے کہ کسی شے کا وجود ذہنی فلاسفہ کے نزدیک بجنسہ وہی حیثیت رکھتا ہے، جو معتزلہ کے مسلک میں معدومات کے ثبوت کی حیثیت ہے، یعنی جس طرح معتزلہ معدوم چیزوں کی طرف ثبوتی احکام کو منسوب کرنے کے لیے صرف ثبوت لاوجود کو کافی سمجھتے ہیں اور ان کے احکام کی تصحیح کے لیے اسی سے کام چلاتے ہیں، اسی طرح اس مقام پر وجود ذہنی سے کیوں نہیں کام لیا جائے اور جن ضروری صورتوں میں اس اصول کو استعمال کیا جاتا ہے چاہئے کہ اس ضرورت کو اسی میں شریک کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ ذات اگرچہ خارج میں معدوم ہو گئی ہے لیکن بعض ایسے علمی خزانوں میں جہاں تغیر و انقلاب کی گنجایش نہیں (مثلاً عقول مجردہ یا علم حق وغیرہ) وہاں اس کا وجود ذہنی بغیر کسی خلل کے مسلسل باقی رہتا ہے اور اس طرح اس وجود کے اعتبار سے ذات کی تشخصی وحدت محفوظ رہتی ہے،

میں نے جو یہ کہا کہ "اس دعوے کی مجال نہیں ہے" اس کی وجہ یہ ہے کہ میں یہ کہہ چکا ہوں وجود کے ظروف اور مواطن کے بدلنے کے بعد تشخصی وحدت اور وجود کے خاص نحو و طریقہ کے محفوظ رہنے کی شکل ناقابل تصور ہے، یہ بات اگر ہوتی بھی ہے تو صرف کلی ماہیتوں میں ہو سکتی ہے، جہاں وجود کے مختلف انحاء و طرق اور تشخصوں کے مختلف اطوار کا شمار ان لواحق اور عوارض میں ہے، جو ان کلی ماہیتوں کے اصل معنی اور حقیقت سے خارج ہوتے ہیں، پس وہ جو ذہن میں موجود ہے دراصل ایک ایسی خاص ہویت و شخصیت ہوتی ہے جس کو ذہنی تشخصات لپیٹے رہتے ہیں، اور وجود خارجی سے اس موجود ذہنی کا جو اتحاد ہے وہ وجود کے اس خاص نحو و طریقہ یا تشخصی میں نہیں ہے بلکہ اس اتحاد کے معنی فقط یہ ہوتے ہیں کہ جب ماہیت کو ان تشخصات اور لوازم سے جو اس کے ساتھ ملے جلے اور اس کو چپٹے ہوئے ہیں چھڑا لیا جائے تو اس عملی تجرید کے بعد بجنسہ یہی ماہیت وہ ہے جو کسی دوسرے تشخص کے ساتھ مقرون و متصل ہوتی ہے، اور اس کے اندر متجلی ہوئی ہے،

چوتھی دلیل اعادۂ معدوم کے استحالے کی یہ ہے کہ کسی شخصی ذات کا اعادہ اسی وقت متصور ہو سکتا ہے جب اس کی اس علت تامہ کے بعض اجزا کا بھی اعادہ ہو جو اس شخصی ذات کی مقتضی ہے اور جس کے اقتضا سے وہ پیدا ہوئی ہے، اسی طرح مادے کی استعداد خاص اور اس کے سوا ان تمام چیزوں کے اعادے کی بھی ضرورت ہے جن سے علت کی علیت کی تکمیل ہوئی ہو، اور معلول کے وجود کے جائز کرنے اور اس کی تصحیح میں جن امور کو دخل ہے اور یوں یہ بات بڑھتی چلی جائے گی تا آیں کہ ترقی کرتے ہوئے اس کی علت کے آخری اجزا اور مادے کی استعداد تک پہنچے گی اور آگے بڑھے گی تا آیں کہ انتہائی مبادی اور آخر ترین علتوں تک بات پہنچ کر رہے گی، لیکن اس ملازمہ کا لازم بھی جیسا کہ عنقریب تم پر ظاہر ہو گا باطل ہے، پس ملزوم بھی باطل ہوا، ملازمہ کی تفصیل و تشریح بادنیٰ تامل واضح ہو سکتی ہے، آخر سوچنے کی بات ہے کہ اگر اس معاد وجود کی علت اور استعداد (یعنی علت فاعلی و علت مادی) بجنسہٖ وہی نہ ہوں جو مبتدا کی تھیں، تو جس کو معاد فرض کیا گیا ہے وہ معاد کس طرح باقی رہے گا، بلکہ صاف ظاہر ہے کہ متانف اور نئے سرے سے پیدا ہونے والا ایک موجود ہو گا، ہاں زیادہ سے زیادہ یہ اس کا استینافی وجود ایسا ہو گا جو ابتدائی سابق موجود کے ساتھ مماثلت اور مشابہت رکھتا ہو، لیکن ظاہر نظر میں یہ استینافی وجود اعادی نظر آتا ہو، الغرض واقعہ یہی ہے کسی وجود کی ہویت و شخصیت کا اعادہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب سارے استعدادات اور تمام فلکی ادوار، کوکبی اوضاع و اضافات بلکہ اس موجود سے پہلے نظام کلی کے ذیل میں جتنے لوازم و توابع جن کو اس کے وجود میں دخل ہے سب کا ہر اعتبار سے اعادہ ہو، حتیٰ کہ موجود سابق کے ابتدائی ہونے کی صفت کا بھی اعادہ ہو، ظاہر ہے کہ کوئی صحیح فطرت وہم کے اس حکم کے جھٹلانے میں کبھی جھجک نہیں سکتی،

اہانت و تذلیل

معدومات کے اعادے کے قائل عمو ماً دہ جمہور اہل کلام ہیں جو تمام حکما کے اس لیے مخالف ہیں کہ ان کو یہ خیال ہو گیا ہے کہ

بطلان وفنا ہو جانے کے بعد اشیا کا اعادہ اور دوبارہ پیدا ہونا اس سے اس حشر جسمانی کی تصحیح ہوتی ہے جس کے وقوع کی خبر شرائع اور وہ الہٰی کتابیں دے رہی ہیں جو ارباب رسالت اور اصحاب قرب (صلوات اللہ علیہم اجمعین) پر نازل ہوئی ہیں، حالانکہ ان لوگوں نے یہ نہیں سمجھا کہ الہٰی شریعت کے اسرار کا سمجھنا اور ان سے مستفید ہونا کلامی مباحث اور جدلی نظریوں سے ناممکن ہے، بلکہ ان اسرار تک رسائی حاصل کرنے کی کل دو راہیں ہیں،

ایک راہ تو ابرار کی ہے، جو عبادت کی جامع شکلوں اور عدالت کی رسموں کو انجام دے کر عادت کے وسوسوں سے نجات حاصل کرتے ہیں،

دوسری راہ مقربین کی ہے جو اس کو علمی ریاضتوں کے ذریعے سے حاصل کرتے ہیں وہ اپنی ادراکی قوتوں کے رخ کو عالم قدس کی جانب پھیر دیتے ہیں، نفس ناطقہ کے آئینے کی صیقل کرتے ہیں، اور مختلف ذرائع سے اس کو قوی کرتے ہیں تاکہ دنی اور پست اخلاق سے وہ گندہ نہ ہو، اور ان جسمانی اوصاف سے جو حواس کی راہوں سے نفس تک پہنچتے ہیں زنگ نہ لگے، اور غلط وبیہودہ خیالات سے دل میں کجی پیدا نہ ہو، ان طریقوں پر عمل پیرا ہونے کے بعد ان کے سامنے ایمانی حقایق بے نقاب ہونے لگتے ہیں اور ان امور کا جو حواس سے پوشیدہ اور غائب ہیں انھیں مشاہدہ شروع ہوتا ہے نفس کو اپنے جوہر کی صفائی اور پاکیزگی کے ذریعے سے ان چیزوں کا تعقل و ادراک میسر ہوتا ہے، لیکن اگر برے کردار اور بد اعمالیوں کی بدولت نفس میں گندگی پیدا ہو گئی ہو یا پست اور ردی اخلاق کی وجہ سے دل کا آئینہ زنگ خوردہ ہو جائے یا فاسد و بیہودہ خیالات سے اس میں کجی پیدا ہو گئی ہو، اور اسی حال پر ایک زمانہ گزر جائے جیسا کہ اکثر ارباب جدال اور سخن سازوں کا حال ہے تو یہ بے چارے ایمانی اشیاء کے حقایق کے علم و یافت سے محروم و محجوب رہ جاتے ہیں، اور راہ اللہ تک پہنچنے سے عاجز ہوتے ہیں، آخرت کی نعمتیں کھو بیٹھتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

کلا انہم عن ربہم یومئذ لمحجوبون	(ہرگز نہیں) اس دن یہ لوگ اپنے رب سے روک دیئے جائیں گے،

پس جو اللہ تعالی اور اس کے صفات و افعال کی معرفت اور پیغمبروں کے ارسال، اور کتابوں کے نزول، اور اخروی نشاۃ، موت کے بعد انسان کے حالات یا اسی طرح مبدأ و معاد کے اسرار کی صحیح واقفیت علم کلام، اور مناظرے کے طریقوں سے حاصل کرنا چاہتا ہے واقعہ یہ ہے کہ اس نے ورم کو فربہی خیال کیا ہے، جب اس کی تشریح کا وقت آئے گا کہ نفوس کے معاد اور واپسی کا کیا حال ہے، اور اپنے باری کی طرف دونوں عالم میں نفس کے رجوع کی کیا کیفیت ہے، اور دونوں اقلیموں میں اپنے قیوم کے پاس وصول کی کیا نوعیت ہے، انشاء اللہ تعالی اس وقت تم پر کھل جائے گا کہ حشر جسمانی کی کیفیت کیا ہے اور نفوس کی واپسی اپنے اجساد کی طرف اپنے خالق کے حکم سے کس طرح ہو گی اور مبدأ اور معاد میں پیدا ہونے کا حال کیا ہے جیسا کہ سنت شریفہ اور شریعت کی زبان نے بیان کیا ہے،

بہر حال یہی لوگ (متکلمین) جواہر کے اعادے کو جائز قرار دینے پر اتفاق کرنے کے بعد باہم اعراض کے متعلق مختلف ہو گئے ہیں بعضوں نے کہا کہ مطلقاً اعراض کا اعادہ ناممکن ہے کیونکہ جس چیز کا اعادہ ہوتا ہے وہ معنی اور صفت ہی کی وجہ سے ہوتا ہے (یعنی ایسی صفت کے ذریعے سے جس کی وجہ سے مبتدا معاد سے ممتاز ہو جائے کیونکہ اسی کی وجہ سے یہ متعین ہو سکتا ہے کہ یہ مبتداء ہے اور وہ معاد ہے) پس اگر اعراض کا اعادہ جائز ہو گا تو صفت اور معنی میں صفت اور معنی کا قیام لازم آئے گا (جو ان لوگوں کے مسلک میں محال ہے) یہ خیال بعض اشاعرہ کا ہے لیکن ان کی اکثریت اس بات کی مدعی ہے کہ صرف ان اعراض کا اعادہ محال ہے جو باقی نہیں رہتے جیسے آواز اور دوسرے (حرکات) کیونکہ ایسی چیزیں ان لوگوں کے نزدیک اوقات کے ساتھ مختص ہیں، پھر ایسے اعراض جو باقی رہتے ہیں ان کو انھوں نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، ایک تو وہ جن پر بندوں کو قابو حاصل ہو، اور اس کی قدرت کے نیچے داخل ہوں، اس قسم کے اعراض کے متعلق انھوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ ان کا اعادہ بھی جائز نہیں ہے بایں معنی کہ ان کا اعادہ نہ بندے کے بس میں ہے اور نہ خدا کی قدرت میں،

دوسری قسم وہ ہے جو بندوں کی قدرت سے خارج ہو، انھی اعراض کے ارادے کو یہ جائز قرار دیتے ہیں، اپنے ہر دعوے کے اثبات میں انھوں نے نہایت پھسپھسی دلیلیں بیان کی ہیں، انھوں نے اسی قسم کی دلیلوں اور اسی قسم کے ہوسات سے اپنی کتابوں اور دفتروں کو بھر دیا ہے، اور ان کی اکثر فاسد رائیں نضیحت و رسوائی، کراہت و قباحت میں تقریبًا اسی کے قریب قریب ہیں، مثلاً تعدد قدما کا مسئلہ یا جزافی (بے نتیجہ) ارادے کا اثبات، یا حق تعالیٰ کے فعل سے اس کی نفی کہ اس کا باعث و داعی کچھ نہیں ہوتا، اور یہ کہ حق تعالیٰ کی تخلیق و آفرینش میں کوئی حکمت پوشیدہ نہیں، یا یہ کہ حق تعالیٰ کلام نفسی یا خیالی باتوں کا محل و موصوف ہے یا معدوم کے لیے بھی ثبوت ہے، یا جو ہر فرد کے وجود کا دعویٰ، پھر جو ہر فرد کی وجہ سے متحرک کا ساکن ہونا یا چکی کے اجزا کا باہم بکھر جانا، یا طفرے کا مسئلہ، الغرض اسی قسم کے مزخرفات و واہیات چکنی چپڑی باتوں سے (ان کی کتابیں معمور ہیں) اور یہ سب حکمت و فلسفہ سے بیگانگی اور حکما سے عناد و بغض رکھنے کا نتیجہ ہے،

اور اصل واقعہ تو یہ ہے کہ یہ لوگ فی الحقیقت صرف بدعت و گمراہی کے علم بردار ہیں، جہال اور رکمینوں کے پیشوا ہیں، ان کی ساری شرارتیں محض ارباب دین و تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہیں، اور علما ہی کو نقصان اور ضرر پہنچاتے ہیں ان کو سب سے زیادہ عداوت حکما کے اس گروہ سے ہے جو ایمان والے ہیں اور فلاسفہ کی جماعت ہیں جو ربانی ہیں، یہ جھگڑنے والوں کا وہ طائفہ ہے جو معقولات کے اندر گھسنا چاہتے ہیں حالانکہ ابھی انھوں نے محسوسات ہی کا علم حاصل نہیں کیا، یہ براہین و قیاسات کو استعمال کرنا چاہتے ہیں حالانکہ ابھی ریاضیات کو بھی انھوں نے درست نہیں کیا ہے، یہ الٰہیات پر گفتگو کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتے ہیں حالانکہ ابھی یہ طبیعیات کے مسائل سے بھی ناواقف ہیں یہ جن ساختہ پرداختہ چکنے چپڑے مسائل کو لے کر رزم و جنگ کا میدان گرم کرتے ہیں وہ زیادہ تر ایسی خرافات اور بے بنیاد باتیں ہوتی ہیں جن کا وجود بجز اوہام کا ذبہ کے اور کہیں نہیں ہے، ایسے مسائل جن کے مدعی کے لیے کوئی حجت نہیں ہے اور نہ ان کے

ڈھونڈنے والوں کے سامنے کوئی دلیل ہے، ان لوگوں سے جب ان امور کی حقیقت دریافت کی جاتی ہے جس کا اکثروں کے سامنے یہ اقرار کر چکے ہیں تو یہ اچھا نہیں سمجھتے کہ اس کا جواب دیا جائے، لیکن جب بحث کی تکمیل کر دی جاتی ہے (اور بتا دیا جاتا ہے کہ تم ان امور کے قائل ہو) تو فوراً یہ ان باتوں کا انکار کر دیتے ہیں،

ان کو اس سے بھی انکار ہے کہ سوالات کے جواب میں کہہ دیا کریں کہ ہم نہیں جانتے اللہ اور اس کا رسول اس کو زیادہ جانتے ہیں،

ہاں! ایک بات ان میں ہوتی ہے کہ ان کی عبارت نہایت بلیغ ہوتی ہے اور ان کے الفاظ بڑے پر شوکت اور کھرے اور دلنشین ہوتے ہیں، اور اسی وجہ سے اپنی فاسد خواہشوں اور ردی عقائد کو بہترین عبارتوں میں ادا کرتے ہیں اور نہایت خوبصورت اور واضح خط میں اپنی کتابیں لکھتے ہیں جن کے اوراق اور کاغذ بھی اچھے ہوتے ہیں، پھر یہ نوجوانوں اور عوام کو اپنی باتیں سناتے اور ان کے قلوب پر اپنا سکہ جماتے ہیں ان کے نفوس پر ایسا قابو حاصل کرتے ہیں کہ گویا ان کی (اپنی استقلالی سمجھ) مٹ کر رہ جاتی ہے اور ان مصائب و بربادی، تباہی، ہلاکت کے باوجود جو اہل دین کے لیے ایک آفت ہے یہ مدعی ہیں کہ اپنے ناقص عقول اور کوتاہ فہمیوں کے ذریعے سے اسلام کی مدد کرتے ہیں اور دین کو قوت پہنچاتے ہیں، لیکن آج کے دن تک میں نے کہیں نہیں سنا کہ ان کے ہاتھ پر کسی یہودی نے توبہ کی ہو، یا کوئی نصرانی مسلمان ہوا ہو، یا کوئی مجوسی ایمان لایا ہو، بلکہ ان مجادلین کی رایوں اور عقیدوں کو دیکھ دیکھ کر تم ان (غیر مسلموں) کو پاؤ گے کہ اپنے دین کے ساتھ ان کی وابستگی زیادہ بڑھ جاتی ہے اور اپنے مذہب سے وہ زیادہ پیوستہ ہو جاتے ہیں، دین کو ان سے جو نقصانات پہنچ رہے ہیں اور مسلمانوں میں ان کی وجہ سے جو فساد برپا ہے، ہم ان سے خدا ہی کے پاس پناہ ڈھونڈتے ہیں،

ان کی عجیب باتوں میں ایک عجیب بات یہ بھی ہے کہ ان میں سے بعضوں نے اعادۂ معدوم کے امکان کو اس قول سے ثابت کرنا چاہا ہے جسے بعض فلاسفۂ کرام سے انھوں نے ان لفظوں میں سنا تھا:۔

كلما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذرها في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان

فطرت کی اگر کوئی نادر و غریب بات تمھارے گوش زد ہو تو اسے امکان کے دائرے میں چھوڑ دو تاایں کہ کوئی برہان قایم ہو کر تم کو اس سے واپس کرے،

چونکہ عقلیات میں غور و فکر کی اس شخص کو عادت نہ تھی اس لیے اس نے کوئی فرق نہیں کیا اس امکان میں جس کے معنی فقط عقلی جواز کے ہیں یعنی جس کا مآل یہ ہے کہ طرفین (عدم و وجود) میں سے کسی ایک پہلو کی ضرورت عقل کے سامنے واضح نہیں ہوئی، اور امکان ذاتی میں یعنی نفس باعتبار ذات کے کسی شے کے طرفین کی عدم ضرورت (اس نے دونوں کو ایک ہی خیال کیا) اور یہ سمجھ کر فیصلہ کر دیا کہ جس چیز کے وجوب یا امتناع پر برہان قایم نہیں ہوئی، ہو اور وہ دلیل سے ثابت نہ ہو اس میں اصل امکان ہی ہے یعنی اس کو ممکن ہی سمجھنا چاہیے" پھر اپنے اس کمزور خیال کی بنیاد پر دعویٰ کر دیا کہ معدوم کا اعادہ اس بنیاد پر بھی ممکن ذاتی ہے، اب جو اس کے بعد آئے انھوں نے اسی خبیث خیال سے فائدہ اٹھایا جس کا جالا اس شخص کے وہم نے تنا تھا، چاہیے کہ اس شخص کو اور اس کے پیرو کو یہ کہا جائے کہ تم نے اپنے دعوے میں جو "اصل" کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے کیا مراد ہے، اگر اس کے معنی اکثر اور راجح کے ہیں تو ایسی صورت میں کسی شے کے اکثر افراد کا محض اس وجہ سے ممکن ہونا کہ اس کے وجوب یا امتناع پر دلیل نہیں قایم ہوئی ہے ناقابل فہم ہے، اور اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو تمھارے لیے مفید نہیں، اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ جس کا امکان تم ثابت کرنا چاہتے ہو (وہ اکثر میں نہیں) بلکہ اقل میں داخل ہو،

اور اگر "اصل" سے مطلب یہ ہے کہ جس سے بغیر کسی دلیل کے انحراف نہ کیا جائے جیساکہ فقہ اور اصول فقہ کی صناعات میں مستعمل ہے، تو یہاں وہ غلط ہے، اس لیے کہ عقود و قضایا کے عناصر اور مادوں میں کوئی اس معنی کے لحاظ سے "اصل" کے نیچے مندرج نہیں ہو سکتا، بلکہ یہاں تو جو کچھ بھی ہے، وہ موضوع کی ماہیت کے اقتضا پر مبنی ہے، پس جس پر دلیل نہیں قایم ہوئی اس کا

حال ہی نہیں معلوم ہو سکتا (یعنی اس قضیے کی کیفیت وجہت وجوب ہے یا امتناع یا امکان) باقی شیخ رئیس نے جو یہ کہا ہے:-

ان ما لا برھان علی وجوبہ ولا علی امتناعہ لا ینبغی ان ینکر وجودہ ویعتقد امتناعہ بل یترک فی بقعۃ الامکان۔

ایسی چیز جس کے نہ وجوب پر دلیل ہو اور نہ اس کے امتناع پر، نہیں چاہئے کہ اس کے وجود کا انکار کر دیا جائے اور اس کے امتناع اور ناممکن ہونے کا یقین کر لیا جائے بلکہ ایسی چیزوں کو امکان کے دائرے میں چھوڑ دینا چاہئے،

تو اس "امکان" سے مراد عقلی احتمال ہے، یہ مطلب نہیں کہ اس کے امکان ذاتی کا یقین کر لیا جائے، آخر اس کے سوا اس کا کیا مطلب ہو سکتا ہے جب کہ ابن سینا کا قول یہ بھی ہے:-

من تعوّد ان یصدق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطرۃ الانسانیۃ

جو بے دلیل باتوں کی تصدیق اور ماننے کا عادی ہو جاتا ہے، ایسا آدمی انسانی فطرت سے ٹوٹ کر علیحدہ ہو گیا ہے،

"فصل"

"عدم رابطی امر نہیں ہے"

پرانے فلاسفہ کا خیال یہ تھا کہ نسبت حکمیہ ہر قضیے کی خواہ وہ موجبہ ہو یا سالبہ ثبوتی ہی ہوتی ہے، ان کی یہ بھی رائے ہے کہ موجبہ قضیوں کی ایجابی نسبت کے سوا سالبہ قضیوں میں کوئی اور نسبت نہیں ہوتی، اور یہ کہ قضیۂ سالبہ کا مفاد اور آخری مدلول بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اس میں ایجابی نسبت کے رفع اور نفی کا حکم کیا جاتا ہے، گویا قضیۂ سالبہ میں در اصل کوئی حمل اور ربط وغیرہ نہیں ہوتا (یعنی اس میں کسی چیز کو کسی چیز پر محمول نہیں کرتے اور نہ کسی چیز کو کسی چیز کے لیے ثابت یا مرتبط کرتے ہیں) بلکہ اس میں تو حمل کا سلب و رفع اور ربط کو منقطع کیا جاتا ہے، اور اسی لیے شاید یہ واقعہ ہے کہ سالبہ قضایا کو قضیۂ حملیہ کہنا صرف مجازاً و تشبیہاً درست ہو سکتا ہے، نیز سالبہ قضایا کا کوئی مستقل مادّہ اس مادے کے سوا نہیں ہوتا جو موجبہ کا تھا، اور یہی وجہ ہے کہ مادّے میں کوئی اختلاف موجبہ کی ایجابی نسبت کی وجہ سے یا سالبہ کی سلبی نسبت

کے سبب سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ سب کا مادّہ ایک ہی ہوتا ہے)

(یہ ہے قدماء کی رائے) جو متاخرین حکماء کے ان خیالات کے بالکل مخالف ہے، جو اس باب میں ان کی جانب سے عام طور سے پھیلائے گئے ہیں، یا مشہور رہیں، مثلاً متاخرین کہتے ہیں قضیۂ سالبہ میں سلبی نسبت ہوتی ہے اور یہ سلبی نسبت ایجابی نسبت سے بالکل مغائر ہوتی ہے، اور یہ کہ جس طرح ایجابی نسبت کے لحاظ سے مادّہ ہوتا ہے اسی طرح سلبی نسبت کے اعتبار سے بھی مادّہ ہوتا ہے اور سلبی نسبت کا مادّہ ایجابی نسبت کے مادّے سے مختلف اور متغائر ہوتا ہے اور یہ دونوں نسبتیں مواد ثلثہ (وجوب، امکان، امتناع) سے خالی نہیں ہوتیں، لیکن باوجود اس کے عام طور پر ان مواد کا اعتبار جو صرف ایجابی نسبتوں میں کیا جاتا ہے تو اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ایجاب کو سلب پر فضیلت حاصل ہے، اور ثبوت نفی سے اشرف ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ سالبہ قضایا میں جب ان مواد کا اعتبار کیا جاتا ہے تو خود منخرط ہو کر اور سمٹ کر دوسری شکل اختیار کر لیتے ہیں مثلاً (سلب اور عدم میں اگر وجوب کا اعتبار کریں) تو جو واجب العدم ہوگا وہ ممتنع الوجود ہو جاتا ہے (یا جب سلب یا عدم میں امتناع کا اعتبار کریں) تو جو ممتنع العدم ہوگا وہ واجب الوجود ہو جاتا ہے اسی طرح (اگر عدم و سلب میں امکان کا اعتبار کریں) تو جو ممکن العدم ہوگا ممکن الوجود ہو جاتا ہے،

بہر حال اب تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ (مادّے کی جو اصطلاح یہاں ہے) اس سے مراد محمول کا وہ فی نفسہ حال ہے جو موضوع کے سامنے اس کا ہو، یعنی محمول کا موضوع پر صادق آنا واجب ہے یا ممتنع ہے یا ممکن ہے، اور ہلیاتِ بسیطہ میں مادّے کا مرجع خود موضوع کے وجود کی قوت اور اس کی جوہریت کی استواری یا اس کی ذات کا ضعف اس کی حقیقت کی فرسودگی اس کے تحقق کا بطلان و ہیچ میرزی اور ماہیت کا فساد یہ سب ہوتا ہے نہ کہ موضوع کے اعتبار سے محمول کو جو نسبت پیدا ہوتی ہے اور محمول کا جو ثبوت موضوع کے لیے ہے ہلیات بسیطہ کے مواد یہ چیزیں ہوتی ہیں، جیسا کہ بعضوں نے خیال بھی کیا ہے اور اس سے پہلے بھی اس کا ذکر ہو چکا ہے، اسی طرح موضوع کی طرف محمول کی جو نسبت ہوتی ہے یا محمول کا ثبوت موضوع کے لیے ہوتا ہے اس نسبت اور ثبوت کے اعتبار سے محمول کا حال ہلیۂ مرکبہ کے مواد کا مرجع ہوتا ہے، یعنی محمول کی نسبت موضوع کی طرف اپنی استواری و استحکام یا

ضعف و فساد کے اعتبار سے کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہے،

اور سالبہ میں چونکہ دو ہی باتیں ہوتی ہیں' یا تو اس میں خود موضوع کی ذات کی نفی کی جاتی ہے' یا محمول کی نفی موضوع کی ذات سے کی جاتی ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں یہ نہیں ہوتا کہ نفی اور انتفاء خود کوئی چیز ہے' یا یہ کہ یہ شے وہ شے نہیں ہے' لیکن وہی ایک شے ہے، یعنی خود انتفاء شے ہے' اور نہ یہ ہوتا ہے کہ موضوع کے لیے کوئی ایسی شے ثابت کی جاتی ہے جو خود نفی اور عدم ہو' پس سالبہ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو ان تینوں کیفیات میں سے کسی ایک کے ساتھ متکیف ہو'

پس مادّہ جس کا نام اگلے لوگوں کے یہاں عنصر تھا اور موضوع کا وہ حال جو اس کا اپنے لیے اپنی ذات کے لیے اس حیثیت سے ہو کہ تاصّل و تجوہر و تحقق کا اثبات و ایجاب جو اس کے لیے ہے' اس میں وہ دوام وجود کا مستحق ہے' یا لاوجود کے دوام کا' یا دوام وجود و لاوجود دونوں میں سے کسی کا نہیں یا محمول کا وہ حال جو موضوع کے ساتھ ایجابی نسبت پیدا ہونے کے بعد اس محمول کا ہو'

اور یہ کہ امکان کی وجوب و امتناع کی طرف نسبت یہ گویا نقص کی نسبت تمام کی طرف ہے' یا ضعف کی قوت کے جانب اور ماندگی و فتور کی استواری اور وثاقت کی طرف ہے'

یہ باتیں صحیح طور پر جیسا کہ چاہیے اسی کتاب میں بطرز انسب بیان ہو سکتی ہیں' خصوصاً ہمارے فلسفے کے اصول پر جس کی طرف متعدد مقامات میں اشارہ کرتا جا رہا ہوں'

اور عنصر کی اصطلاح پر جو لفظ دلالت کر سکتا ہے وہ جہت کا ہی ہو سکتا ہے اگرچہ کبھی قضیے کے اندر ایسی جہت لگی رہتی ہے جو عنصر سے مختلف ہوتی ہے' کیونکہ عنصر تو نفس الامری اور واقعی کیفیت کا نام ہے' اور جہت کا تعلق تو بیان سے ہے' یعنی بالفعل قضیے میں جس چیز کی تصریح کی جاتی ہے اس کو جہت کہتے ہیں'

پس اس سے ظاہر ہو گیا کہ سالبہ میں بھی محمول کے اسی حال کو دیکھا جاتا ہے'

جو ایجابی نسبت کے اعتبار سے موضوع کو پیش نظر رکھتے ہوئے محمول کے لیے ثابت ہو' کیونکہ محمول کے لیے ایجاب ہی کے وقت ان تین امور مذکورہ میں سے کسی ایک کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے' اگرچہ ضروری نہیں ہوتا'
اور یہ جو بعضوں کو وہم ہوا ہے کہ عدم کو اگر محمول بنایا جائے تو اس وقت جو عنصر ثابت ہوگا اس عنصر کا غیر ہوگا جو وجود کے محمول بنانے کی شکل میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح سے عدم اور سلب کو رابط بنانے کی شکل میں جو بات ثابت ہوگی وہ اس کی بھی غیر ہوگی جو وجود کو رابط بنانے کی شکل میں ثابت ہوتی ہے' لیکن یہ صرف وہم ہے' اور اس کا منشا یہ غلطی ہے کہ مثلاً "زید معدوم ہے" اس قضیے کو ان لوگوں نے موجبہ خیال کیا ہے' حالانکہ یہ اس سے غفلت کا نتیجہ ہے کہ ایسی صورت میں "زید معدوم ہے" یہ قضیہ "زید موجود ہے" کے سلب کی شکل نہ رہے گی' گویا اس وقت حکم کا مرجع یہ ہوگا کہ سلب وجود کا یہاں ایجاب و اثبات کیا گیا ہے' یعنی یہ قضیہ سالبۃ المحمول موجبہ ہو گیا' اور اسی وجہ سے عنصر کے اعتبار سے دونوں قضایا باہم مختلف ہو جائیں گے' پس مفہومات میں سے کسی مفہوم کو اگر فرض کیا جائے تو اس کے لیے بحیثیت محمول ہونے کے موضوع معین کے سامنے ایجابی نسبت کی رو سے ایک خاص حال ہوگا' ایسا حال جو اس نسبت کے سلب کے وقت تغیر پذیر نہیں ہوتا'
اور "زید معدوم ہے" اس قضیے سے جس وقت زید کے وجود کا سلب اور اس کی نفی مقصود ہو تو اس وقت اس قضیے کی نسبت کو ایجابی حکم قرار دینا مناسب نہ ہوگا' بلکہ ایسی صورت میں ضروری ہے' کہ اس سے خود زید کی ذات کی نفی مراد لی جائے' اور یہ کہ اپنے وجود کے لحاظ سے اس کی ذات کا سلب سے تعلق ہو' تاکہ یہ قضایائے ہلیات بسیطہ کے سالبوں میں شریک رہے' یہ مقصد نہ ہو کہ وجود کے سلب کو اس کے لیے ثابت کیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں تو ہلیات مرکبۂ ایجابیہ کے ذیل میں یہ داخل ہو جائے گا اور جس طرح یہ مقصد نہ ہو اسی طرح یہ مطلب بھی نہ ہونا چاہیئے کہ وجود کا اس سے سلب کیا گیا ہے کہ اس شکل میں وہ ہلیات مرکبہ کے سالبہ قضایا کے نیچے مندرج ہو جائے گا'

اور جن لوگوں نے ان دو قسموں کے ہلیات[1] میں فرق نہیں کیا اور انھوں نے یہ خیال قایم کرلیا ہے کہ "عقد" اور "قضیہ" کی نفس طبیعت کا اقتضا یا یہ ہوتا ہے کہ اس میں کسی شے کو کسی شے کے لیے ثابت کیا جاتا ہے یا یہ ہوتا ہے کہ کسی شے سے کسی شے کی نفی کی جاتی ہے (یعنی ان دو اقتضاؤں کے سوا اور کوئی اقتضا نہیں ہوتا) ایسے آدمی کے لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ اس کی تصدیق کرسکے کہ مثلاً "انسان موجود ہے" یہ قضیہ "یا انسان پایا گیا" یہ قضیہ صرف انسان کے تحقق کو ظاہر کرتا ہے نہ کہ انسان کے لیے کسی چیز کے تحقق کی خبر دیتا ہے، اسی طرح سے "عدم الانسان" (انسان نیست ہوگیا) کا قضیہ صرف انسان کی ذات کے بطلان و فقدان کو بتاتا ہے نہ کہ انسان سے کسی صفت یعنی وجود کی نفی و انسلاب کی خبر دیتا ہے، لیکن یہ قضیہ کہ "انسان کاتب ہے" یا "انسان نے لکھا" یہ عقد یہ بتاتا ہے کہ انسان کے لیے کسی صفت کا ثبوت (یعنی کتابت کا) ثبوت ہوا ہے، اسی طرح قضیہ "الانسان ساکن الاصابع" (آدمی ساکن انگلیوں والا ہے) یہ بتاتا ہے کہ انسان سے ایک صفت (یعنی کتابت) کی نفی کی گئی ہے،

بہر حال دونوں ہلیوں کے مفاد میں فرق نہ کرنا سچ پوچھو تو انسانی طبیعت کی ایک بیماری ہے، اور یہ ایسا مرض ہے جس کا ازالہ ضروریات میں ہے، اور جس سے نجات پانے کے لیے غور و فکر کرنا اس لیے واجب ہے کہ خواہ مخواہ

---

[1] ہل ایک استفہامی لفظ ہے جس کے معنی "کیا" ہیں منطقیوں نے اس کی دو قسمیں قرار دی ہیں، "ہل بسیط" یعنی جس کے ذریعے سے صرف کسی شے کے ہونے نہ ہونے کا سوال کیا جائے مثلاً "کیا" "زید ہے" "یا زید نہیں ہے" اس کے جواب میں جو قضیہ بولا جاتا ہے، اس کو ہلیۂ بسیطہ کہتے ہیں مثلاً یہ کہ "زید ہے" "یا زید نہیں ہے" اور "ہل مرکب" وہ ہے کہ جس کے ذریعے سے خود موضوع کے ہونے نہ ہونے کا سوال نہیں کیا جاتا بلکہ یہ دریافت کیا جاتا ہے کہ موضوع کے لیے کوئی صفت ثابت ہے یا نہیں، مثلاً "زید کچھ لکھ رہا ہے" "یا نہیں لکھ رہا ہے" اس "ہل" کے جواب میں جو قضیہ بولا جاتا ہے اسی کو ہلیۂ مرکبہ کہتے ہیں ۱۲ ر

بلا وجہ اس مشہور کلیے میں استثناء اور شذوذ کے دعوے کی حاجت نہ ہو یعنی عام طور سے جو یہ کلیہ مشہور ہے کہ کسی چیز کو کسی چیز کے لیے ثابت کرنا اس پر موقوف ہے کہ مثبت لہ (جس کے لیے چیز ثابت کی جاتی ہے یعنی موضوع) کا وجود بھی ہو اس کلیے سے ہلیسات بسیطہ خارج ہیں جس کا ذکر آغاز کتاب میں آچکا ہے،

تتمہ

جب یہ امر تم پر محقق ہو چکا کہ سلب اور نفی کے لیے نفس سلب ونفی ہونے کی حیثیت سے کوئی ایسا محصل معنی نہیں پیدا ہوتا جو وجوباً یا امکاناً یا امتناعاً اس کے لیے ثابت ہو، یا اس کے ساتھ وہ ثابت ہو، یا جس کی نفی اس کی ذات سے کی جائے یا اس کے ساتھ کی جائے اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو اسی سے تم یہ سمجھ سکتے ہو کہ کوئی سلبی نسبت ضرورت یا دوام، یا فعلیت یا امکان یا اس کے سوا کسی کیفیت کے ساتھ متکیف و متصف نہیں ہو سکتی پس سلبی نسبت کی ضرورت کا آخری مآل، دراصل یہ ہوتا ہے کہ ایجابی نسبت امتناع کی کیفیت سے متکیف ہے، یعنی جو سلبی نسبت کی ضرورت کی نقیض کیفیت ہے اسی طرح سلبی نسبت کے دوام کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایجابی نسبت جو ہر وقت میں پائی جاتی ہے یہاں اس کی نفی کی گئی ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہر وقت میں ہوتا یعنی دوام کا اعتبار پہلے ایجابی نسبت میں کیا جاتا ہے اس کے بعد سلب کو اس کے ساتھ اس لیے لگا دیتے ہیں تاکہ اس کا دوام منقطع ہو جائے، پس وقت کے کسی جز کو فرض کرکے اس میں اس نسبت ایجابی کا ارتفاع کر لیا جاتا ہے،

الغرض اس لحاظ سے مثلاً قضیۂ سالبۂ ضروریہ اور وہ قضیہ جس میں ضرورت کا سلب کیا گیا ہو ان دونوں میں اور اسی طرح سالبۂ دائمہ اور وہ قضیہ جس میں دوام کا سلب کیا گیا ہو ان دونوں میں کوئی فرق باقی نہیں رہا، لیکن یہ بات عامیوں کے فلسفے کے مطابق نہیں ہے بلکہ یہ راہ وہ ہے جو "حکمت[1] نقیۂ لمخصہ" میں واضح ہوتی ہے، اور اسی پر تمام موجہات کو قیاس کر سکتے ہو، بلکہ قضیۂ مطلقہ کو بھی اسی پر قیاس کر لو جو قضایائے موجہہ کا مقابل ہے اور ان میں تقابل عدم ملکہ کا ہے کیونکہ اطلاق کے

---

[1] یعنی دانائی کی چھنی چھنائی باتیں ۱۲

معنی ہی یہ ہیں کہ جس میں توجیہ نہ ہو (یعنی اس کی نسبت میں کوئی جہت نہ لگائی گئی ہو)

(اور میں نے جو یہ کہا کہ قضیۂ مطلقہ کو بھی اسی پر قیاس کرلو) تو اس کی وجہ یہ ہے کہ سالبۂ مطلقہ دراصل بجنسہ وہ قضیہ ہے جس میں اطلاق کا سلب کیا گیا ہو، کیونکہ ایسا شخص جسے علمی تائید حاصل ہے، اسے کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جس کے ذریعے سے وہ سلب کے اطلاق اور اطلاق کے سلب میں تمیز و تفرقہ پیدا کرسکے، بہرحال اس گفتگو کی زیادہ تشریح و تفصیل ہمیں اس کتاب کے موضوع سے باہر کردے گی، کیونکہ اس کتاب سے میری غرض فقط اس قدر ہے کہ لوگوں کو حق تک پہنچنے کی راہ بتائی جائے اور ان کے سامنے سیر الی اللہ کی کیفیت بیان کی جائے، رہے مذکورہ بالا مسائل تو ان کی ذمہ داری فن منطق و میزان کی طرف عائد ہوتی ہے، وہی ان باتوں کا کفیل ہے،

فصل

حملیۂ عقود و قضایا خواہ موجبہ ہوں یا سالبہ ان کے محمول کبھی ثبوتی ہوتے ہیں اور کبھی خارج کے لحاظ سے عدمی ہوتے ہیں، لیکن ذہن کے اعتبار سے تو اس میں بھی محمول کے لیے ضروری ہے کہ موجود ہو، حاضر ہو، کیونکہ جو چیز نفس کے سامنے حاضر نہیں ہے محال ہے کہ اس کے متعلق کسی چیز کا حکم کیا جائے یعنی اس کو محکوم بہ بنایا جائے، باقی ان قضایا کے موضوع تو خواہ قضیۂ موجبہ ہو یا سالبہ لابدی ہے کہ اس کے موضوع کا نفس اور ذہن میں وجود ہو، کیونکہ ایسی چیز پر کوئی حکم کرنا بھی محال ہے جو ایسا نہ ہو (یعنی نفس کے اندر موجود نہ ہو) رہا خارج میں (موضوع کا وجود ضروری ہے یا نہیں) اگر اس میں ایجابی حکم خارج کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا ہے تو اسی طرح خارج میں بھی موضوع کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکم جس ظرف کے اعتبار سے کیا جاتا ہے اس ظرف میں اس حکم کے موضوع کا رہنا ضروری ہے اس لیے کہ کسی شئے کے لیے جب کوئی چیز خواہ کسی ظرف اور موطن میں ثابت کی جائے یہ اس پر موقوف ہے کہ خود اس شئے کا (محکوم علیہ) کا ثبوت بھی وہاں ہو، ہاں، بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں کہ اس میں محمول صرف سلب مطلق کے ہم معنی ہوتا ہے، مثلاً زید خارج میں معدوم ہے،

یا "شریک باری ممتنع و محال ہے" ان قضیوں میں اگرچہ حکم کو خارج ہی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان قضایا میں دراصل خارج ہی سے سلب کرنا مقصود ہوتا ہے گویا یوں کہا جاتا ہے کہ زید جس کا تصور ذہن میں کیا گیا ہے وہ خارج میں نہیں ہے (یہ زید معدوم ہے کہ حکم کا حاصل ہے) اور جہاں یہ حکم کیا گیا ہو کہ خارج میں موضوع کا سلب اور عدم ہے تو ان صورتوں میں خود حکم یہ نہیں چاہتا کہ موضوع کا وجود بھی خارج میں ہو کیونکہ معدوم کا سلب و انتفا بھی جائز ہے اور معدوم سے سلب اور نفی بھی کر سکتے ہیں، دونوں باتیں جائز ہیں،

بہر حال یہ بات خاص سلب کی خصوصی طبیعت کا نتیجہ ہے جب اس کو نفس سلب کی حیثیت سے لحاظ کیا جائے نہ کہ اس اعتبار سے اس کا تصور کیا جائے کہ وہ بھی ان احکام میں سے ایک حکم ہے جو نفس انسانی سے سرزد ہوا ہے،

نظر بہ مسائل بالا ان لوگوں (منطقیوں) کا یہ خیال کہ سالبہ کا موضوع موجبہ معدولہ یا موجبۂ سالبۃ المحمول کے موضوع سے عام ہوتا ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ سالبہ کے موضوع کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ خارج سے معدوم ہو، بخلاف موجبہ کے موضوع کے اس لیے کہ بسا اوقات موجبہ کا موضوع بھی خارج میں معدوم ہوتا ہے جیسے "شریک باری ممتنع ہے" "اجتماع نقیضین محال ہے" وغیرہ موجبہ قضایا ہیں،

اور نہ یہ مطلب ہے کہ موجبہ کے موضوع کے لیے ضروری ہے کہ کسی وجود اور ہستی میں وہ متحقق ہو، یا کسی ذہن میں مرتسم و متمثل ہو، بخلاف سالبہ کے موضوع کے کیونکہ سالبہ کے موضوع کا بھی یہی حال ہے، بلکہ اس سے واقعی غرض یہ ہے کہ ایسے موضوع سے جو قطعاً غیر ثابت ہو، اس کے غیر ثابت ہونے کی حیثیت سے بھی اس سے سلب اور نفی ممکن و جائز ہے جس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ عقل سلب کو اس اعتبار سے تصور کرتی ہے اور اس کو سالبہ کا موضوع اسی طور پر بناتی ہے بخلاف ایجاب اور موجبہ کے کہ ایجاب اگرچہ ایسے موضوع کے ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے جو ثابت نہ ہو، لیکن اس میں یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے ناثابت ہونے کی حیثیت بھی ملحوظ ہو، بلکہ (ایجاب و موجبہ میں) ضرور ہے کہ موضوع کے لیے کسی قسم کا کوئی ثبوت ضرور ہو، کیونکہ ایجاب شے کا وجود چاہتا ہے تاکہ اس کے لیے کوئی دوسری چیز موجود و ثابت ہو سکے اسی لیے یہ کہنا جائز ہے کہ معدوم بحیثیت معدوم ہونے کے

کوئی شے نہیں ہے، اور نہ اس حیثیت سے اس کے لیے کوئی شے ثابت ہو سکتی ہے بلکہ (کوئی شے اگر اس کے لیے ثابت ہو سکتی ہے) تو اس حیثیت سے کہ کسی نہ کسی قسم کا کسی نہ کسی ظرف میں اس کے لیے وجود ثابت ہے، اسی طرح سے یہ بھی جائز ہے کہ ہر وہ چیز جو غیر ثابت ہے بحیثیت غیر ثابت ہونے کے اس کی نفی موضوع سے جائز ہے بخلاف ان کل امور کے جو (غیر ثابت اشیاء کے) متغائر ہیں، کہ اس مغائرت کی حیثیت سے موضوع کے لیے ان کا اثبات، بلکہ کسی ایک ایسی بات کا بھی اثبات جو (ناثابت اشیاء کی) غیر ہے،

ہاں! یہ اور بات ہے کہ (وہ محمول) کوئی عدمی اور محال امر ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو اس صورت میں محمول کی خصوصیت کے اعتبار سے حکم کا انطباق اور صدق موضوع کے وجود کو نہیں طلب کرے گا جیسا کہ عام طور پر موضوع کے وجود کا مطالبہ ایجابی نسبت کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی وجہ سے یہ بات زبان زد عام ہو گئی ہے کہ سالبہ کا موضوع موجبہ کے موضوع سے عام ہوتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ فیصلہ صحیح نہیں ہے البتہ اگر اس کی تاویل مذکورہ بالا طریقے پر کی جائے اور عموم کا وہ مطلب لیا جائے جس کا ذکر عنقریب آرہا ہے،

بہر حال ان کے کلام کا مطلب وہ نہیں ہے جیسا کہ جمہور نے خیال کیا ہے کہ عمومیت کی وجہ یہ ہے کہ سالبہ کے موضوع کا خارج میں معدوم ہونا ممکن ہے، نہ کہ موجبہ کے موضوع کا،

اور وہ جو کہا گیا ہے کہ سالبہ کا موضوع اگر موجبہ معدولہ اور موجبہ سالبۃ المحمول سے عام ہوگا تو تناقض متحقق نہ ہوگا کیونکہ افراد میں تفاوت واقع ہو گیا اور اگر سالبہ کا موضوع عام نہ ہوگا تو پھر فرق جاتا رہا،

اس کے جواب میں، ہم کہتے ہیں کہ وہ عام مذکورہ بالا اعتبار سے ہے، اور اس لحاظ سے افراد کے تغایر و تفاوت کا الزام اٹھ جاتا ہے، کیونکہ عموم کو دونوں معنوں میں سے کسی معنی کے اعتبار سے اختیار کیا جائے اور عموم کے جو معنی بیان کیے گئے ہیں وہ مراد لیا جائے بہر حال اس سے تناقض کا بطلان لازم نہیں آتا اور نہ افراد کے اعتبار سے عمومیت کی نفی لازم آتی ہے اور اس سے

نہ فرق جو ان میں ہے وہ بھی زائل نہیں ہوتا، کیونکہ سالبہ کا موضوع اعتبارؔ اعام ہے اگرچہ افراد کے احاطے اور شمول کے لحاظ سے اس کا دائرہ وسیع نہ ہو،

تذکرہ

الحاصل موجبہ موضوع کے اعتبار سے سالبہ سے خاص ہے، لیکن دونوں میں اتفاقی مساوات بھی ہے کیونکہ جتنے مفہومات اور اعیان ثابتہ ہیں وہ مبادئی عالیہ (عقول وغیرہ) میں متحقق ہیں، اور حکم جس وجود کو چاہتا ہے وہ صرف ادراکی وجود ہے، کیونکہ جو مجہول مطلق ہوگا اس پر نہ تو نفیاً حکم کیا جاسکتا ہے اور نہ اثباتاً اور اس پر جو شبہہ وارد کیا جاتا ہے وہ اس فرق سے مندفع ہو جاتا ہے جو ہم نے حمل کی دونوں قسموں کے درمیان بتایا تھا، یعنی یہ کہ ایک ہی شے کا حمل خود اپنے نفس پر غلط ہوتا ہے، اور حمل کے دوسرے اعتبار سے وہی حکم صادق ہوتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ فرق مذکور صرف قضایائے شخصیہ اور طبعیہ کی حد تک محدود ہے، کیونکہ محصورہ قضایا جس ایجابی عقد پر مشتمل ہوتے ہیں اس میں موضوع کی ذات اپنے عنوان کے ساتھ بالفعل متصف ہوتی ہے، کیونکہ مثلاً قضیۂ محصورہ (کل جؔ بؔ) کے معنی یہ نہیں ہیں کہ حکم اس جیم پر کیا جاتا ہے جو کلی ہے، اس لیے کہ اگر وہ کلی ہوگی پھر یا کلی طبعی ہوگی، یا کلی (عقلی ومنطقی) یا دونوں، اور یہ ظاہر ہے کہ (یہ مقصد نہیں ہو سکتا) بلکہ اس کے معنی یہی ہیں کہ ہر وہ چیز جو جیم کے ساتھ ذہن میں موصوف ہو یا عین وخارج میں، پھر یہ اتصاف دائمی ہو یا غیر دائمی، حکم اس اتصاف کے ساتھ مقید ہو، یا ایسا نہ ہو، اس کے لیے بؔ ثابت ہے

چند مشکلات اور ان کے جوابات

اللہ تعالیٰ کی طرف چلنے والوں کی راہ میں بسا اوقات اس موقع پر بعض ایسے شکوک پیش آتے ہیں جو اس سیر میں عموماً رکاوٹ کا کام دیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ سالبۂ معدولۃ المحمول چونکہ موضوع کے انتفاء کی صورت میں بھی صادق آتا ہے اس لیے موجبۂ محصلہ سے اس کو عام ہونا چاہیے کیونکہ موجبہ کا صدق بغیر وجود موضوع ناممکن ہے،

نیز بعض مفہوموں کا نقیض ایسا ہوتا ہے جو کسی ایسی چیز پر صادق ہی نہیں آتا جو واقع میں موجود ہو، مثلاً شے کا نقیض "لاشے"

یا معلوم کا نقیض "لامعلوم" یا ممکن عام کا نقیض "لاممکن" اور ان ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ایسے تمام مفہومات جن کو "مفہومات عامۂ شاملہ" کہا جاتا ہے، سب کے نقائض کا یہی حال ہے،

ایسی صورت میں منطق کے بہت سے قواعد اور میزان کے بہت سے احکام کا نظم ٹوٹ جاتا ہے، اور ان کی کلیت جاتی رہتی ہے، مثلاً اس بنیاد پر اخص کے نقیض کا سلب اس سے جو عام ہے اس کے نقیض پر وہاں صادق آئے گا، جہاں اخص کے نقیض کا سلب معدوم ہو، فرض کیجئے کہ مثلاً "لاجوہر" اور "لاحیوان" یہ دونوں نقیض ہیں جس میں حیوان جوہر سے خاص ہے اب اس کو یوں کہا جائے کہ بعض لاجوہر لاحیوان نہیں ہیں تو لاجوہر کے بعض افراد کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی اس کا صدق ضروری ہوگا، اور صرف خاص وعام کے نقیضوں کے درمیان یہ نسبت نہیں پیدا ہوگی، بلکہ دو مساویوں کے نقیضوں کو بھی اگر لیا جائے تو اس صورت میں بھی مثلاً صادق آئے گا کہ بعض لاجسم لامتحیز نہیں ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ لاجسم خود معدوم ومنتفی ہو، نتیجہ یہ ہوگا کہ منطق میں عام اور خاص کے نقیضوں میں عکس کا جو قاعدہ ہے، یا دو متساوی کلیوں کے نقیضوں میں جو حکم عکس کا کیا جاتا ہے اور یہ دعویٰ کہ موجبۂ کلیہ کا عکس نقیض موجبۂ کلیہ ہی ہوتا ہے، سب غلط ہوجاتا ہے، بلکہ اس کے سوا جن عام اور شامل معانی کے نقیضوں کے متعلق منطق میں جو قواعد بنائے گئے ہیں سب برہم و درہم ہوجاتے ہیں،

اس کا جو مشہور جواب دیا گیا ہے اس میں سالبہ قضایا کے ربط کی تعبیر سلب محمول کے ایجاب سے کی جاتی ہے، پھر ان لوگوں نے مطلق موجبات اور ایسے موجبات جو سالبۃ المحمول ہوتے ہیں ان دونوں میں یہ فرق پیدا کیا ہے کہ اول الذکر موجبہ موضوع کے وجود کو چاہتا ہے، اور ثانی الذکر کو سالبہ کے ذیل میں داخل کرکے انھوں نے فیصلہ کیا ہے کہ جس طرح سالبہ موضوع کے وجود کو مقتضی نہیں ہوتا اسی طرح ایسے موجبے جو سالبۃ المحمول ہوں وہ بھی وجود موضوع کو نہیں چاہتے، اسی طرح منطق کے قواعد کو انھوں نے صرف ان قضایا اور

امور تک محدود کر دیا ہے جو عام اور شامل طبائع کے نقائض نہ ہوں، لیکن یہ ساری مہمل تاویلیں متاخرین کے اس گروہ کی جانب سے پیش کی جاتی ہیں، جنھوں نے اپنے کو حکما کے مشابہ ٹھیرایا ہے، حالانکہ یہ مسکین صرف مقلدین ہوتے ہیں جن کے قدم علم میں راسخ نہیں ہیں،

بہر حال ان تمام معاملات میں حکمت کی صحیح راہ وہی ہے جس کی طرف میں نے شروع میں اشارہ کر دیا ہے کہ سالبہ کا موجبہ سے بایں معنی عام ہونا کہ ایک اس میں موضوع کے وجود کو چاہتا ہے اور دوسرا نہیں، اس کی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ ایک کے افراد زیادہ ہیں اور دوسرے کے کم یعنی شمول افرادی کی وجہ سے عموم نہیں ہوتا بایں معنی کہ ایک ان میں سے موضوع کے کسی فرد پر صادق آتا ہے اور دوسرے کا صدق اس پر صحیح نہیں ہے بلکہ یہ عمومیت ایک اعتباری نقطۂ نظر سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان میں سے ایک کسی ایک اعتبار سے کسی فرد پر صادق آتا ہے، اور اس اعتبار سے دوسرا اس پر صادق نہیں آتا، بس بات صرف اتنی ہی سی ہوتی ہے، ورنہ موضوع کے لحاظ سے دیکھو تو کسی نہ کسی طرز وجود کے ساتھ اس کا وجود ہر ایک کے لیے ضروری ہے اور ایجاب خواہ عدولی ہو یا تحصیلی، وہ موضوع کے ثبوت کو اس خاص طریقے سے جیسا کہ اپنی جگہ پر بیان کیا گیا ہے یقیناً چاہتا ہے، ایسے عقود و قضایا جو مطلق ہوں ان میں موضوع کا مطلق ثبوت ہونا چاہیے، خواہ یہ ثبوت خارجی اور عینی ہو یا عقلی اور ذہنی و تقدیری ہو،

اور سالبہ میں موضوع کے ساتھ جو احکام صادق آتے ہیں ان میں موضوع کے لیے وہی حیثیت ہونی چاہیے جو ان قضایا کے موضوع کے احکام کے مقابل ہوں، اس تقریر سے شبہے کا جو مادہ فاسد تھا اس کا ازالہ ہو گیا، پس یہ سارے احکام حقیقتہً صادق آئیں گے اور ان کے لیے موضوع کا وجود لازمی ہے، یہ بات اس سے عام ہے کہ وہ وجود خواہ بطور فرض کے ہو یا تقدیر کے ہو اور حکم کا مصداق اور جس کے ساتھ حکم مطابق ہو وہ صرف یہ ہے کہ موضوع کے عنوان کا اس طرح ہونا کہ اگر کسی شے کے ضمن میں وہ متحقق ہو یا اس پر صادق آئے تو اس پر محمول بھی صادق آئے گا، اور وہاں محمول بھی متحقق ہوگا،

باقی وجود ذہنی یا وجود خارجی موضوع کے لیے ذہن یا خارج کے اعتبار سے ثابت کرنا تو اگر حکم اس میں ذہنی طور پر ہے تو موضوع کے وجود کا بھی صرف ذہنی ہونا کافی ہے اور اگر حکم خارجی اعتبار سے ہے تو موضوع کا وجود بھی خارجی ہوگا۔

اور دو مفہوموں میں جو عمومیت کی نسبت ہوتی ہے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہوتا ہے کہ ایک ان دونوں میں ایسا ہے کہ جہاں کہیں وہ پایا جائے گا کلی طور پر دوسرا بھی پایا جائے گا لیکن جہاں دوسرا (یعنی عام) پایا جائے ایسا ضروری نہ ہو، اسی طرح سے مساوات کے معنی یہ ہیں کہ دو مفہوموں کا اس طرح ہونا کہ دونوں میں ایک جہاں کہیں پایا جائے دوسرا بھی ضرور پایا جائے اسی طرح دوسرا جہاں پایا جائے وہاں پہلا پایا جائے الغرض دونوں جانب سے یہ نسبت کلی طور پر صادق آتی ہے، لیکن ان تمام صورتوں میں ہر مادہ اور مقام میں ان کا اجتماع واقع کے اعتبار سے بالفعل ہونا ضروری نہیں ہے، (بلکہ تقدیری طور پر بھی کافی ہے) اور ظاہر ہے کہ کسی منطقی کو اس میں کوئی شبہہ نہیں ہوتا کہ ان عام و شامل طبائع میں جو بات ہے وہ اسی طریقے کی ہے اور اس کے سوا ایک منطقی سوچ ہی کیا سکتا ہے آخر کلی جس پر یہ احکام جاری ہوتے ہیں اس کا مفہوم اس کا محتاج نہیں ہوتا کہ اس کے کسی فرد کا خارج اور عین میں وجود ہو، یا ذہن اور نفس میں وجود ہو، اسی طرح سے کلی کو جو عوارض و احکام یا جو نسبتیں دوسری کلیوں کے اعتبار سے لاحق ہوتی ہیں یہ سب قطعاً اس پر موقوف نہیں ہوتے کہ ان احکام کے موضوع کسی ظرف وجود یا موطن میں متحقق ہوں، ان ہی شکوک میں ایک شک یہ بھی ہے کہ قضیہ یعنی یہ کہ "ہر وہ چیز جو امکان خاص کے اعتبار سے ممکن ہے اس کا امکان عام کے اعتبار سے ممکن ہونا بھی ضروری ہے، ظاہر ہے کہ یہ قضیہ صادق ہے، اسی طرح یہ عقد" ہر وہ چیز جو امکان خاص کے اعتبار سے ممکن نہیں ہے ضرور ہے کہ وہ ممکن بالامکان العام ہو" اس کو بھی صادق ہونا چاہیے" اس لیے جو امکان خاص کے اعتبار سے ممکن نہ ہوگا اگر اس کو ممکن عام نہ تسلیم کیا جائے تو پھر وہ یا واجب بالذات ہوگا، یا ممتنع بالذات ہوگا، اور یہ دونوں ممکن عام ہیں، پس اگر یہ ضروری ہو کہ عام کا نقیض مطلقاً خاص کے

نقیض سے خاص ہو تو پہلا مقدمہ اس قضیے کو ضروری کر دے گا یعنی یہ کہ جو ممکن عام نہیں ہے تو وہ ممکن خاص بھی نہیں ہے، اور اس کو دوسرے مقدمے کا صغریٰ بنا دو تو اب نتیجہ کیا نکلے گا یہ کہ ہر وہ چیز جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن عام بھی نہیں ہے، ظاہر ہے کہ یہ کھلا تناقض ہے اسی طرح دوسرے مقدمے کو یہ لازم آتا ہے کہ ہر وہ چیز جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن خاص ہو گی اور اس کو پہلے مقدمے کا صغریٰ بنا لیا جائے تو نتیجہ نکلے گا کہ ہر وہ چیز جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن عام ہے اور اس کا تناقض بھی ظاہر ہے اس کا جواب حکیم طوسی نے یہ دیا ہے کہ ممکن عام کی دو قسمیں ہیں اور ان دونوں میں ایسا انفصال ہے جو جمع اور خلو دونوں سے مانع ہے (یعنی دونوں قسمیں کسی ایک مادے میں جمع بھی نہیں ہو سکتیں، اور نہ دونوں مرتفع ہو سکتی ہیں گویا دونوں میں انفصال حقیقی کی نسبت ہے) لیکن اگر ممکن عام کا اطلاق اس طور پر کیا جائے کہ دونوں قسموں پر صادق آئے تو اس ممکن عام کا سلب نقیضین کے دائرے سے خارج ہو گا،

بہر حال جب یہ بات طے ہو چکی تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورۂ بالا دونوں قیاسوں میں سے پہلا قیاس یعنی ہر وہ جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن خاص بھی نہیں ہے، اور جو ممکن خاص نہیں ہے وہ ممکن عام ہے، ان دونوں میں حد اوسط ہی مکرر نہیں ہوا ہے، کیونکہ صغریٰ میں جس کے متعلق کہا گیا کہ وہ ممکن خاص نہیں ہے وہ معاً نقیضین سے خارج ہو گیا، اور کبریٰ میں جس کے متعلق کہا گیا تھا کہ ممکن خاص نہیں ہے وہ نقیضین میں سے ایک کے نیچے مندرج ہے،

اسی طرح دوسرا قیاس ہر وہ جو ممکن عام نہیں ہے وہ ممکن خاص ہے اور ہر وہ جو ممکن خاص ہے وہ ممکن عام ہے تو اس قیاس کا صغریٰ کاذب ہے، کیونکہ یہ قضیہ کہ ہر وہ جو ممکن خاص نہیں ہے وہ ممکن عام ہے اس کا عکس نقیض یہ صغریٰ نہیں ہے بلکہ اس کا عکس نقیض یہ ہے ''ہر وہ جو ممکن عام نہیں ہے تو وہ ممکن خاص بھی نہیں ہو سکتا'' اور اس ممکن خاص سے مراد وہ ممکن خاص ہے جو نقیضین سے خارج ہے، وہ ممکن خاص مراد نہیں ہے جو ان دونوں میں سے کسی ایک کے نیچے داخل ہے،

اس کے بعد سوال میں پھر بات کو یوں دہرائیں گے کہ نقیضین سے جو

خارج ہے جس کی تعبیر "لیس" (نہیں) سے کی جاتی ہے، وہ تو کچھ نہیں ہے اور جب کچھ نہیں ہے تو کسی چیز کو اس پر محمول کرنا کب جائز ہو سکتا ہے تا ایں کہ وہ کسی شے سے خاص ہو سکے،

بہر حال ایسی صورت میں وہ جو ممکن خاص نہیں ہے وہ اس سے عام کیونکر ہو سکتا ہے،

اس سوال کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ جو ممکن خاص نہیں ہے وہ تو اس کے ساتھ ہی صادق آتا ہے جو کچھ نہیں ہے جس کی تعبیر "لیس" سے کی جاتی ہے، اور اس کے ساتھ بھی صادق آتا ہے جو نقیض کے دو طرفوں میں سے یعنی واجب بالذات اور ممتنع بالذات میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو اور اس کے عام ہونے سے مطلب اس سے زیادہ قطعاً نہیں ہے

علماء کے بعض جلیل القدر بزرگوں نے اس مقام میں ایک تفصیلی تقریر کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امکان عام وہ چیز ہے جو کسی شے کے عدم کی ضرورت کے سلب کو لازم ہوتا ہے کیونکہ امکان عام نام ہے جانب مخالف کی سلب ضرورت کا اب جانب مخالف کوئی ایسا عدم ہوگا جو اس امکان کے ساتھ متصف ہوتا ہو، (مراد یہاں امکان سے نسبت ہے) اگر امکان کو جہت قرار دیا جائے یا موضوع کی ذات کا انتفاء یعنی نفس ذات موضوع کا بطلان، اگر ممکن کو محمول بنا دیا جائے اور ہر مفہوم کے عدم کی ضرورت بھی اس مفہوم کا امتناع ہوتا ہے پس امکان عام ذات موضوع کے امتناع کے سلب کا نام ہے، یا جو وصف اس کو عارض ہوا ہے اس سے اتصاف کے امتناع کا سلب، اور وصف عارض سے مراد وہی نسبت ہے،

بہر تقدیر ممکن عام ممتنع پر صادق نہیں آسکتا، اور عوام الناس یہ خیال تراش لیتے ہیں کہ جانب مخالف وہ اس کو کہتے ہیں جو واقع کے مخالف ہو، وجود اور عدم کے طرف کے اعتبار سے، پس مخالف واجب میں تو عدم ہوا، اور ممتنع میں خود وہ وجود، اور ممکن کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے، پس اگر ممکن عام سے مراد معنی اول لیے جائیں تو اس صورت میں مشکک کا یہ قول قطعاً صادق آئے گا،

اور اگر وہ ارادہ کیا جائے جو اکثروں کا خیال ہے تو اس صورت میں کہا جائے گا کہ واجب اور ممتنع ہر ایک کے اندر یا تو صرف طرفین میں سے کسی ایک طرف کی ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا، پس وہ جو ممکن خاص نہیں ہے اس وقت تین اقسام کی طرف منقسم ہو جائے گا، واجب، ممتنع، اور وہ جس کے طرفین ضروری ہوں، اس وقت پھر یہ درست نہ ہوگا کہ جو ضروری الطرفین ہے، وہ اپنے طرفین کے اس طرف کے اعتبار سے جو واقع نہیں ہوا ہے مسلوب الضرورت ہے یا ان میں ہر ایک طرفین میں سے ایک کی ضرورت کا اعتبار اس طور پر کیا جائے، جس میں کوئی دوسری ایسی شرط نہ ہو مثلاً یہ کہ اس میں طرف آخر کی ضرورت کا بھی اعتبار کیا گیا ہو، یا اس کے عدم کا، پس ایسی صورت میں یہ درست نہ ہوگا کہ ہر ایسا ممتنع مسلوب الضرورت جس کے طرفین میں سے ایک طرف اس کا وقوع نہیں ہوا کیونکہ ضروری الطرفین ہونا تو ممتنع ہے، اور ہونا جائز نہیں ہے، اور یہاں درۃ التاج کے مصنف نے یہ دکھانا چاہا ہے کہ ان کے اس قول یعنی "ہر وہ چیز جو ممکن بالامکان الخاص ہے وہ ممکن بالامکان العام بھی ہے" میں تناقض ہے اور تقریر یہ کی ہے کہ یہ بات اس ماہیت پر جس کو من حیث ھی ھی کے مرتبے میں لیا گیا ہو، اور وہ ممکن خاص ہو، اس پر صادق نہیں آتی ہے اور اس حیثیت سے اس پر ممکن عام بالامکان العام ہونا بھی صادق نہیں آتا" لیکن یہ مناقضہ کچھ پسندیدہ نہیں ہے، اس لیے کہ غرض یہ ہے کہ نفس الامر کے اعتبار سے تصادق ہو، اگرچہ ماہیت کے بعض مراتب جو عقلی اعتبارات کی بنیاد پر پیدا ہوتے ہیں، ان کے اعتبار سے نہ صادق ہو،

"فصل"

کیا واجب کی ذات کسی قسم کے عدم خاص کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے؟

حکماء کی مشہور باتوں میں یہ ہے کہ وجود کے بعض اقسام خصوصیت کے ساتھ ایسے ہیں جو واجبی حقیقت کے لیے ممنوع اور محال ہوتے ہیں، اور یہ وجود کے وہی اقسام ہیں جن کا ہونا واجب الوجود بالذات کے منافی ہو، جس طرح وجود کے کسی خاص قسم کا ممکن کے لیے امتناع اس وجود کو

امکان ذاتی کے دائرے سے خارج نہیں کرتا، اور نہ اس کے منافی ہوتا ہے، بلکہ اس کے امکان کو اور موکد اور مقرر کر دیتا ہے، اسی طرح ممکن کی ذات کے لیے عدم کے کسی خاص قسم کا ممتنع ہونا، ممکن طبیعت کے اندر اس کے متعلق کوئی انکار نہیں پایا جاتا، اور نہ امکان کے مفہوم میں کوئی ایسی بات ہوتی ہے جو اس سے سرتابی کرتی ہو، اور یہی حال ممتنع بالذات کے لیے عدم کے بعض اقسام کا امتناع ہے مثلاً ایسا عدم جو وجود کے بعد ہو،

کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ امکانی وجودوں کے ایسے مختلف اقسام و انحاء ہیں جن کے ساتھ واجب تعالیٰ کا اتصاف ممتنع ہے، اسی طرح وہ وجود جو حادث اور نو پیدا ہو اور وہ وجود جو زوال یافتہ ہو اور جسمانی وجود، حلولی وجود، اور عرضی وجود، الغرض ہر وہ وجود جو لاحق ہو یہ سب واجب تعالیٰ کے لیے ممتنع ہیں، اور یہ سب نقص پذیر قیود، اور عدمی اوصاف کی خصوصیات کا نتیجہ ہے، اور وجود کے بعض اقسام بعض ممکنات کے لیے ممتنع ہیں، اور بعض اقسام وجود کے ایسے ہیں جو تمام ممکنات کے لیے ممنوع ہیں، ثانی الذکر واجبی وجود ہے جو تمام ممکنات کے لئے ممنوع ہیں، اور اول الذکر کی مثال جوہری وجود ہے، جو اعراض کے لیے ممنوع ہے، اور مفارقی و مجرد وجود مادی ممکنات کے لیے ممنوع ہے، وجود قار غیر قار کے لیے ممنوع ہے، اسی طرح جو بالذات غیر قار ہو، نفس ماہیت کے اعتبار سے اس کے لیے ایسا وجود ممنوع ہے، جس سے قبل عدم ہو، یا جس کے بعد اس کا عدم ہو، یہاں بعدیت اور قبلیت سے وہ بعدیت اور قبلیت مراد ہے جو زمانی ہو، اور زیر اندازہ آسکے، وہ قبل و بعد مراد نہیں ہے، جس میں قبل کا بعد کے ساتھ اجتماع وجوداً و عدماً ہوتا ہو،

بہر حال وجود غیر قار پر اگرچہ وجود مطلق اور عدم مطلق ممنوع نہیں ہے، اسی طرح سے تمام ممکنات پر ایسا عدم بھی وصفی طور پر ممنوع ہے، جس کی تفسیر ان لفظوں میں کی جاتی ہے، یعنی ایسا وجود جو واقعے کے دائرے میں متحقق ہو چکا ہو، اس کے وقوع اور تحقق کے اعتبار کے بعد پھر اس وجود کا اپنے موضوع سے اس طور پر ارتفاع و انتفاء مانا جاتا ہے جس طور پر وہ اپنے موضوع "زمانی" "مکانی"

وصفی جہات و اعتبارات سے تھا۔ وجود کے اس ارتفاع کو اگر عدم قرار دیا جائے تو ظاہر ہے عدم بایں معنی تمام ممکنات پر، ذاتی طور پر نہ سہی، وصفی طور پر قطعاً ممتنع ہے،

ایک خاص تنقید اور تشریح

یہ بات کہ وجود کے بعض اقسام و انحاء واجب بالذات کے لیے اس وجہ سے ممنوع ہیں کہ ان کے اندر نقص و کوتاہی قصور وغیرہ کا شائبہ پایا جاتا ہے، اس امتناع کی صحت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن منجملہ وجود وں کے صرف ایک وجود ہونے کی حیثیت سے واجب تعالیٰ کا ان اقسام سے اتصاف بھی ممتنع و محال ہو، یہ مسئلہ ذرا قابل غور و تامل ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وجود نفس وجود ہونے کی حیثیت سے ایک واحد بسیط طبیعت ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگر ہے بھی تو وہی نقص و کمال قوت و ضعف کی جانب سے، اور ظاہر ہے کہ نقص و ضعف کا مرجع و مآل کار عدم ہے، پس وجود کا ہر وہ مرتبہ جو واجبی مرتبے سے نیچے ہو اس میں دو اعتبار پیدا ہوں گے،

ایک اعتبار تو نفس وجود ہونے کی حیثیت سے اصل و سنخ وجود کا ہو گا، اور ایک اعتبار اس کا ہو گا کہ کمال کے مرتبے تک پہنچنے میں کسی حد تک وہ ناقص ہے، اور غایت و نہایت تک رسائی حاصل کرنے میں نزول کے کس درجے میں ہے،

یقیناً ان میں سے ایک اعتبار کی رو سے واجب تعالیٰ کا اتصاف وجود کے ان اقسام سے ممتنع ہو گا، لیکن دوسرے اعتبار سے تو یہ اتصاف واجب کے لیے ضروری ہو گا، پہلی بات تو ظاہر ہے، لیکن دوسری بات اس کی تفصیل یہ ہے کہ واجب الوجود کا ہر اعتبار سے واجب الوجود ہونا ضروری ہے جیسا کہ گزر چکا ہے،

نیز اس وقت میں یہ کہتا ہوں کہ اگر واجب کی عدمی قید سے قطع نظر کر لینے کے بعد وجود واجب کے لیے بحیثیت طبیعت وجود کے وجود کا کوئی طور اور قسم ممنوع ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ ذات واجب میں اس امتناعی جہت کا تحقق طبیعت وجود کے لحاظ سے ہو جب اس کو نفس وجود کے لحاظ سے اس طور پر تصور کیا جائے کہ اس میں وجوب کی وہ جہت بھی ملحوظ ہو جو اس کے لیے ثابت ہے،

ایسی صورت میں ذات واجب کی ترکیب جہات و اعتبارات سے خود ذات واجب کی جانب سے لازم آئے گی، حالانکہ ذات واجب اس سے

برتر و بالا ہے،

اس پر یہ نہ کہا جائے کہ اس قسم کی ترکیب اور ایسا تکثر اگر واجب تعالیٰ پر اس لیے محال ہے کہ اس سے واجب کی ذات میں ترکیب لازم آئے گی جیسا کہ مسلم ہو چکا ہے تو پھر اسی قسم کی ترکیب اس وقت بھی تو لازم آتی ہے جب واجب میں وجود کے وجوب کی جہت اور عدم کے امتناع کی جہت کا تصور کیا جائے،

کیونکہ اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ پچھلے دو اعتباروں کی وجہ سے ترکیب لازم نہیں آتی، کیونکہ ان دونوں جہتوں میں کوئی تخالف نہیں ہے، بخلاف ان جہات و اعتبارات کے جو اس وقت ہمارے پیش نظر ہیں اور جہات کے ان دو فریقوں میں جو امتیاز ہے وہ بھی ظاہر ہے، اس لیے کہ وجوب وجود کی حیثیت بجنسہ عدم کے امتناع کی حیثیت ہے، جس میں کسی قسم کی مغائرت نہ ذاتاً ہے نہ اعتباراً، کیونکہ صرف ایک ہی ذات ہے جو اپنی خالص وحدت و یکتائی و بساطت کے ساتھ ان دونوں مفہوموں کی مصداق ہے، بخلاف اس کے جس میں ہم اس وقت مشغول ہیں، آخر ایک ہی ذات میں ایک ہی معنی کے لحاظ سے دو متخالف و تنافی اضافتیں نہیں پائی جا سکتیں، جس کے لیے غالباً صرف فطرت کی اٹل شہادت کافی ہے، اور یہ بھی ان اصولوں میں سے ایک مضبوط اصل ہے جس کے ذریعے سے ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ تمام موجودات اپنی موجودیت کے لحاظ سے وجود الٰہی کی چھینٹیں اسی کے فیوض و رشحات ہیں، اور حق صمدی کے تجلیات و شیونات ہیں،

باقی عدم کے بعض اقسام کا ممکن بالذات کے لیے یا ممتنع بالذات کے لیے ممتنع ہونا تو یہ مسئلہ بھی ابھی بحث طلب ہے، اس لیے کہ عدم تو ایک ایسی بات ہے جس میں امتیاز کا پتا نہیں، اور جب اس میں امتیاز ہی نہیں ہے تو پھر اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس کا بعض ممنوع ہے، اور بعض ممنوع نہیں ہے کہاں تک درست ہو سکتا ہے، جیسا کہ ابھی کہا گیا، بلکہ بسا اوقات یہ عدمی اوصاف بعض وجودی اوصاف کے طفیل میں نمایاں ہوتے ہیں، لیکن ان کی نمائش صرف طفیلی اور ضمنی ہوتی ہے،

پس حق یہی ہے کہ ایسا عدم جو وجود کے بعد ہو اس کا ممتنع بالذات کے لیے ممتنع ہونا اس کا ماحصل یہی ہے کہ ممتنع بالذات کے لیے ایسا وجود ممنوع ہے، جو اس پر مقدم ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے پر کسی چیز کا مقدم ہونا اگر ممنوع ہوگا، تو پھر اسی چیز کا متاخر ہو کر لاحق ہونا بھی ممنوع ہی ٹھیرے گا،

کیونکہ لاحقیت سابقیت سے جدا نہیں ہو سکتی، پس اگر کسی لاحق ہونے والی شے کا لحوق امتناع کے حکم سے متصف ہو جائے یعنی خود وہ شے بالذات ممتنع نہ ہو، بلکہ اس کا لحوق ممنوع ہو تو اس کا امتناع در اصل اس امر کے امتناع کا تابع ہوگا جس کے ساتھ یہ لاحق ہوا تھا یعنی ملحوق بہ کے امتناع کا تابع ہوگا،

پس عدم کا امتناع خواہ وہ کوئی سا عدم ہو ممتنع بالذات کے لیے ہمیشہ بالعرض ہی رہے گا،

ایک مشہور شک

یہاں پر ایک مشہور شک ہے جسے لوگوں نے بہت دشوار ٹھیرایا ہے مگر اس کا ازالہ اس لیے آسان کر دیا گیا ہے کہ تحقیق سے میں یہ ثابت کر چکا ہوں کہ واجب بالذات وہ ہے جس کے لیے وجود کی طبیعت مطلقاً واجب ہو، اور ممتنع بالذات وہ ہے جس کے لیے وجود کی طبیعت ہی ممنوع ہو، جیسا کہ میں نے اسے اپنے طریقے پر بیان کیا ہے،

بہر حال وہ شک یہ ہے کہ مثلاً زمانہ اگر عدم سابق اور لاحق اس کے لیے بالذات ممنوع ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ زمانہ واجب تعالیٰ قیوم کی طرح واجب الوجود ہو جائے،

اس کا جواب لوگوں نے یہ دیا ہے کہ واجب بالذات تو اس کو کہتے ہیں جس کے لیے عدم کے تمام اقسام و انحا ممنوع ہوں، اور زمانے پر یہ تعریف صادق نہیں آتی، اس لیے کوئی محال لازم نہیں آتا اگر زمانہ ازلاً و ابداً منعدم اور نیست و نابود ہو جائے، اس کے سوا یہ حکما کے اصول کے بھی خلاف ہے، اس لیے کہ انھوں نے تصریح کی ہے کہ امکانی وجود واجب تعالیٰ کے لیے ممنوع ہے، نیز اس پر یہ بھی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ زمانے کے لیے ایسا وجود ثابت کرنا جو عدم سابق اور عدم لاحق کا مقابل ہو، وہ زمانے کے لیے واجب ہو جائے گا ایسی صورت میں زمانے کا

وجود اپنی بقاء و استمرار میں علت سے بے نیاز و مستغنی ہو جاتا ہے حالانکہ حکماء کی یہ بھی ایک اصل ہے کہ ممکن جس طرح اپنے وجود کے حدوث و آفرینش میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح وہ اپنی بقا میں بھی علت کا محتاج ہوتا ہے، یا یوں کہو کہ جس طرح حدوثی وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح بقائی وجود میں اس کا محتاج ہوتا ہے،

پھر جواب میں لوگوں نے تکلفات سے کام لینا شروع کیا اور کہا کہ عدم متقدم و سابق کا مقابل یا عدم متاخر کا مقابل در اصل عدم متقدم کا رفع یا عدم متاخر کا رفع ہوتا ہے، اور رفع العدم کا مفہوم استمراری وجود کے مفہوم سے عام ہے، کیونکہ رفع العدم کا مفہوم ممکن ہے کہ استمراری وجود پر بھی صادق آئے اور اس پر بھی صادق آئے، جب اس استمراری وجود کا سرے سے ازلاً و ابداً عدم فرض کیا جائے جیسے زمانے کے عدم لاحق کا رفع زمانے کے عدم مطلق پر صادق آتا ہے،

لیکن بندہ اللہ کے فضل سے ان تکلفات سے بالکل بے نیاز ہے، کیونکہ ہمارے فلسفے کی رو سے وجوب ذاتی وجود مطلق کی طبیعت کی ضرورت کے ساتھ وابستہ ہے، بشرطیکہ وجود مطلق کو مطلق کی حیثیت سے تصور کیا جائے اسی طرح امتناع ذاتی کا مدار مطلقاً طبیعت وجود کے رفع و زوال پر مبنی ہے، اگرچہ ایسے طبائع و کلیات جو عام اور متواطی ہوں ان میں سے کسی طبیعت کے تحقق کے لیے منجملہ تمام افراد کے صرف ایک فرد کا تحقق بھی کافی ہوتا ہے اور ایسی طبیعت کا ارتفاع اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اس کے تمام افراد کا ارتفاع نہ ہو جائے، لیکن وجود میں جو ہم عمومیت، شمولیت، احاطت، وغیرہ کے صفات پاتے ہیں اس سے کسی کو دھوکا نہ کھانا چاہیے کہ یہ کلیت اور عموم وغیرہ کے عروض کا نتیجہ ہے، بلکہ وجود کا معاملہ ہی دوسرا ہے، اس کے اطلاق، اس کے شمول کی نوعیت اس عموم عام سے بالکل جدا گانہ ہے، جسے عام لوگ جانتے ہیں، بلکہ یہ ایک راز ہے جس سے صرف وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں جن کے قدم علم میں راسخ ہیں،

پس وجود کی کامل حقیقت کا وجوب اس امر کو مستلزم ہے کہ اس کے تمام شعبے، تمام مراتب، تمام شاخیں، اس کے سارے فروع سب وجوب کی

صفت کے ساتھ موصوف ہوں، اسی طرح اس حقیقت کا امتناع اس کو مستلزم ہوگا کہ اس کے تمام مراتب و اقسام تجلیات سب ممتنع ہو جائیں،

اب اسی سلسلے میں زمانے کی حالت یہ ہے کہ اپنی اتصالی ہویت اور شخصیت کی بدولت اس کو یہ مقام ملا ہوا ہے کہ تجدد، وتقضی، گذشتنی وگذاشتنی کا یہ افق بنا ہوا ہے، اور سارے حوادث کا عرش بھی وہی ہے کہ ان کے حدوث کا آخری تعلق زمانے ہی سے ہے، گویا اس میں ایک طرح سے علت اولی کی ایک شان پائی جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ وجود کے نزولی مراتب میں ایک ضعیف ترین مرتبہ اس کو حاصل ہوا ہے، اسی لیے تمام ممکنات میں وجوداً زمانہ سب سے زیادہ ضعیف ہے، اور تمام معلولات میں سب سے زیادہ خسیس و دنی ہے،

دوسرے شبہے کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایسا امر جو بالذات صرف تدریجی ہو، جیسے زمان متصل، یا ایسی چیز جس کی پیدائش زمانے کے ذریعے سے کی جاتی ہو، جیسے حرکت قطعیہ، ایسی چیزوں کے لیے بقاء ہی نہیں ہوتی، اور جب ان کو بقاء ہی نہیں ہے تو پھر ان کی بقاء کے لیے علت کی ضرورت ہی کیا واقع ہوتی ہے، بلکہ ان میں تو یہ ہوتا ہے ان کے تحقق کا زمانہ بجنسہ ان کے حدوث کا زمانہ ہوتا ہے، اور یہ وہی چیزیں ہوتی ہیں جن کی حقیقت ہی یہ ہے کہ "قریب ہے کہ وہ حادث ہو" اور جس کی اتصالی ہویت تھوڑا تھوڑا کر کے پیدا ہوتی چلی جائے، خواہ اس کا اتصال متناہی ہو، جیسے عنصری اجسام کی حرکت مستقیمہ کا حال ہے،

یا اس کا اتصال غیر متناہی ہوگا جیسے عرشی کروں کے دوروں کا حال ہے، پس اگر کسی شے کے بقاء کے اوقات بجنسہ اس کے حدوث کے اوقات ہوں، بہ ایں معنی کہ اس کے بقاء کی شکل ہی یہ ہو کہ اس کا حصول تدریجی طور پر ہو، اور اس کے اصل بود و کون میں انتظار داخل ہو، ایسی صورت میں کسی قائل کو اس بات کی گنجایش نہیں ہے کہ وہ یہ کہے کہ زمانہ اپنی بقاء میں علت کا محتاج ہے، یا علت سے بے نیاز ہے،

میرے پاس اس شبہے کے ازالے کی ایک اور شکل ہے، وہ یہ ہے کہ

زمانے کا وجود اور اس حرکت کا وجود جس کی پیمائش اور جس کا تخمینہ زمانے کے ذریعے سے کیا جاتا ہے ان کی حالت ان دوسرے اعراض کے مانند نہیں ہے، جن کے لیے کوئی محصّل یا ضابطہ ماہیت ہوتی ہو، کیونکہ حرکت کی بحیثیت حرکت ہونے کے اس کے سوا اور کیا حقیقت ہے، کہ کچھ کمالات کی طلب اور ان کے اشتیاق کو حرکت کہتے ہیں،

ظاہر ہے کہ یہ بات کوئی ایسی مستقل شے نہیں ہے، کیونکہ شے تو ایسی چیز ہوتی ہے، جسے طلب کیا جائے اور جس کا شوق دلوں میں ہو، یا کم از کم مطلوب و مرغوب بننے کی صلاحیت رکھتی ہو، نہ یہ کہ اس کی ماہیت خود کسی شے کا طلب اور اس کی جانب اشتیاق ہو، اور زمانہ تو صرف طلب اور اشتیاق کے پیمانے کا نام ہے، یا طلب و شوق کے عدد و شمار کا نام زمانہ ہے،

الغرض ان دونوں ماہیتوں (یعنی زمانہ اور حرکت قطعیہ) کو جب تک کہ اس حیثیت سے تصور کیا جائے گا جو ان کی ذات کا اقتضا ہے اس وقت تک ان پر یہ حکم کرنا درست نہ ہوگا، کہ ان میں کسی ایک کے ساتھ وجود کا تعلق کس قسم کا ہے، یعنی ضرورت، لاضرورت، دوام، لادوام، انقطاع، لا انقطاع، وغیرہ کیفیتوں میں سے ان کی اس نسبت و تعلق کی کیا کیفیت ہے، بلکہ ان امور کے ساتھ ان دونوں کا اتصاف اپنی اسی حیثیت میں صرف طفیلی اور طبعی طور پر ہوگا، ہاں! اگر ان کو اس صورت سے نہ فرض کیا جائے تو اس وقت یہ اپنی ذات سے ٹوٹ کر ایک دوسری شے بن جائے گی، اور اس کا حکم بھی جداگانہ ہوگا، مستقل طور پر غور کرنے کے بعد فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ دوسری حیثیت میں پہنچنے کے بعد یہ طبائع اور کلیات میں سے کس طبیعت و کلی کے نیچے درج ہوتی ہے،

فصل

ممتنع بالذات پر جو موقوف ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی ممتنع بالذات ہو،

اگر کوئی شے کسی بالذات محال پر موقوف ہو جائے تو اس موقوف کے محال ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا استحالہ بھی

ذاتی ہی ہو، بلکہ بالغیر محال ہونا اس کے لیے کافی ہے، کیونکہ وہ جس پر موقوف ہے وہ بالذات محال ہے،

باقی اگر صورت حال یہ ہو کہ موقوف علیہ موصوف اور موقوف صفت ہو، مثلاً ممتنع بالذات جو امتناع بالذات (صفت) کا موصوف ہے، یہ صفت امتناع کا موقوف علیہ ہو جائے تو ایسی صورت میں موقوف علیہ کا بالذات استحالہ موقوف کے بالذات استحالہ کو مقتضی ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ کہا گیا ہے کہ یہ دراصل موصوف کے بالذات موصوف ہونے اور صفت کے نفس صفت ہونے کی خصوصیت کا نتیجہ ہے،

مگر میں کہتا ہوں کہ اس کا منشا صحیح یہ ہے کہ وجود یا اس کے مقابل کے ساتھ کسی شے کا موصوف ہونا یہ ایسا نہیں ہے جیسے کوئی قابل مقبول یا اس کے عدم کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، اور نہ ایسا ہے جیسے قابل کا عدم مقبول کے عدم کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، جہاں یہ ضروری ہے کہ صفت کا وجود موصوف کے وجود کے بعد ہو، خواہ اتصاف وجوداً ہو یا عدماً، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ جسم کا بیاض (سفیدی) یا لابیاض (ناسفیدی) سے موصوف ہونا کہ جس میں موصوف کے لیے بھی ایک ثبوت ہوتا ہے اور صفت کے لیے الگ ثبوت ہوتا ہے، جو موصوف ہی کے ثبوت پر متفرع ہوتا ہے، پھر اس کے بعد موصوف اس صفت کے ساتھ اس طور پر متصف ہوتا ہے کہ صفت کی ذات کا تحقق موصوف کی ذات میں ہوتا ہے اسی طرح عدم جسم کا عدم بیاض سے موصوف ہونا (اس کا حال یہ نہیں ہے) اس لیے کہ وجود کو کسی موضوع شے کے لیے ثابت کرنا اور وجود کو اس شے پر محمول کرنا یہ دراصل اس موضوع کا بجنسہٖ ثبوت بھی ہے پس یہاں نہ اتصاف ہے اور نہ نعت وصفت بننے کے تعلقات ہیں، ہاں! عقلی تحلیل اور ذہنی گورکھ دھندوں سے کام لیا جائے، تو صفت، موصوف، اتصاف سب پیدا ہو سکتے ہیں، جیسا کہ اس کی تحقیق گزر چکی ہے، اسی طرح بیاض کا جسم سے عدم اس کا مطلب یہی ہے کہ بیاض ذاتی طور پر معدوم ہو گیا، اور اس کے لیے خود اپنا ذاتی عدم ثابت ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی دوسری شے کا اس سے عدم ہوا ہے،

الحاصل جس طرح وجوب کے ساتھ وجود کا اتصاف اس کے بجنسہٖ یہ

معنی ہیں جو شے اسی وجود کے ساتھ موجود ہے وہی وجوب کے ساتھ متصف ہے، جس میں نفس الامر کے لحاظ سے نہ کوئی تابع بنتا ہے اور نہ کوئی تبوع، البتہ اگر عقلی ملاحظے کی رو سے دیکھا جائے تو یہ اور بات ہے،

یہی حال شے کے عدم اور نیستی کا ہے جب وہ امتناع سے موصوف ہو کہ اس کے بجنسہٖ یہ معنی ہیں کہ معدوم امتناع سے موصوف ہے، اسی طرح جو وجوب دوسرے وجوب سے موصوف ہو اور امتناع کا امتناع کے ثبوت سے اس طور پر موصوف ہونا یہ ثبوت اس کے لیے ضروری ہو، اور بات یونہی دراز ہوتی چلی جائے گی، تا آنکہ اعتبار عقلی کے منقطع کر دینے کے بعد اس کو منقطع کر دیا جائے،

الغرض اس قسم کے تمام اوصاف میں موضوع کا اتصاف صفت کے ساتھ ہوتا ہے جو خود بجنسہٖ وہی اتصاف ہے، اور صفت بھی وہی صفت ہے، یا وہ ہے جو اس کو لازم ہے جس میں کوئی کسی پر موقوف نہیں ہے، اور نہ کوئی تابع ہے نہ کوئی تبوع، نہ کوئی لاحق نہ کوئی ملحوق،

پس ہمارے پاس حق یہی ہے کہ جو بالذات محال ہو اس پر جو موقوف ہوگا یہ موقوف اس حیثیت سے نہیں کہ اس کا وہ عین ہے، بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ اس پر موقوف ہے، ایسا موقوف ہمیشہ بالذات نہیں بلکہ بالغیر محال رہے گا، جس طرح واجب بالغیر وہی ہو سکتا ہے جو ممکن بالذات ہو، اور جو واجب بالذات یا ممتنع بالذات ہو وہ واجب بالغیر نہیں بن سکتا، جیسا کہ گزر چکا،

اور عنقریب ایک مستقل بیان میں تم کو بتایا جائے گا کہ جدلیوں، متکلموں، میں جو یہ مشہور ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے ان کا یہ قول کلی طور پر درست نہیں، ہاں ! جزئی طور پر درست ہو سکتا ہے، خصوصاً جہاں دو محال کے درمیان عقلی علاقہ ہو، جیسے بالذات محال اور بالغیر محال میں علاقہ ہوتا ہے، میری مراد یہاں بالغیر محال سے وہ ہے جو ممتنع بالذات پر موقوف ہے، اور نہیں سمجھنا چاہئے کہ ایسے دو محالوں میں لزومی علاقہ ہو سکتا ہے جن میں دونوں بالذات محال ہوں اسی طرح ایسے دو واجبوں میں بھی لزومی تعلق نہیں ہو سکتا جن میں بالذات دونوں واجب ہوں، کیونکہ دو چیزوں میں لزوم کا تعلق یا تو یوں پیدا ہوتا ہے ایک کا معلول

ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ تلازم کے لیے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک ملازم دوسرے ملازم کی علت اور دوسرا معلول ہو، یا کسی علت واحدہ کا دونوں کو معلول ہونا، پس دو متلازم امور میں ایک کا کسی نہ کسی وجہ سے معلول ہونا ضروری ہے، اور معلول وہی ہو سکتا ہے جو ممکن بالذات ہو جیسا کہ متحقق بھی ہو چکا ہے کہ غیر کی طرف احتیاج اور توقف کی علت امکان ہے امکان کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، پس وہ جو ممتنع بالغیر ہے بجز ممکن بالذات ہونے کے اور کچھ نہیں ہو سکتا،

پس ایسے دو محال جن کا امتناع ذاتی ہو ان میں لزوم کا علاقہ نہیں ہو سکتا اور جب دو ذاتی محالوں میں تلازم نہیں ہو سکتا تو ایسی دو چیزیں جن میں ایک دوسرے کے منافی ہو اس میں لزوم کس طرح پیدا ہو سکتا ہے،

ایک وہم اور اس کا ازالہ

تم کہہ سکتے ہو کہ جب یہ باطل ہو چکا کہ کوئی مفہوم خواہ ممکن ہو یا محال اپنے منافی مفہوم کو مستلزم نہیں ہو سکتا تو پھر خلفی قیاسات کا کیا حشر ہوگا، جس میں کسی شے کا اثبات اس کے عدم کو فرض کر کے کیا جاتا ہے اور جس میں ایک بات اسیلئے لازم آتی ہے کہ اس کے نقیض کو فرض کیا گیا تھا، مثلاً ایسی مقدار جو بالذات غیر قار ہو (یعنی زمانہ) اس کے لامتناہی ہونے کو اس طرح ثابت کیا جاتا ہے کہ زمانے کا عدم اس کے وجود سے پہلے اگر ہوگا تو اس عدم کو زمانے کے وجود پر ایسی قبلیت اور پہل حاصل ہوگی جس کو زمانی قبلیت کہتے ہیں، جس میں متقدم متاخر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، اسی طرح زمانے کا عدم اس کے وجود کے بعد اس امر کو مستلزم ہے کہ زمانے کا وجود اس وقت ہو جس میں اس کا عدم فرض کیا گیا تھا، اور ایسی مقداریں جن کو کمیات قارہ اور مقادیر تعلیمی کہتے ہیں ان کے متناہی ہونے کو اس طور پر ثابت کیا جاتا ہے کہ ان کا عدم تناہی تناہی کو مستلزم ہے،

تم کو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ (آخر دلیل خلف میں) تم کیا ارادہ کرتے ہو، اگر اس کا مطلب یہ سمجھتے ہو کہ جس ممتنع اور محال کے وقوع کو (اس دلیل میں) فرض کیا جاتا ہے وہ اگر نفس الامر میں واقع ہوگا تو اس وقت

اس کا عدم بھی اس کے ساتھ وقوع پذیر ہوگا، اگر کسی شے کی نقیض متحقق ہوگی تو نفس الامر میں خود وہ شے متحقق ہو جائے گی (اور اسی بنیاد پر مثلاً کہا جاتا ہے) کہ اگر زمانے کا عدم اس کے وجود سے پہلے یا اس کے وجود کے بعد واقع ہو جائے تو زمانہ اپنے وجود سے پہلے اور اپنے وجود کے بعد معدوم نہ رہے گا (اگر دلیل خلف کا حاصل تم یہ خیال کرتے ہو) تو پھر یہ محض جھوٹ اور افترا پردازی ہے، کیونکہ یہ مفروضات اگر وقوع پذیر ہو جائیں تو اپنے تحقق اور وجود کے اعتبار سے یہ اپنے احکام و آثار کو قطعاً چاہیں گے، نہ یہ کہ ایسی باتوں کو مقتضی ہوں گے جو ان کی نقیض اور ان کے منافی ہیں، اور ان کے احکام و آثار کے وہ مخالف ہیں،

اور خلفی قیاسات و بیانات سے غرض یہ ہے کہ اگر ان امور (ممنوعہ) میں سے کسی کو اس طور پر فرض کیا جائے کہ اس کے سوا تمام ممکنہ حالات و واقعات، اوضاع و اطوار اپنی حالت پر باقی رہیں تو اس شے کا یہ فرض جو دوسرے ممکن اوضاع و حالات کی بقاء کے ساتھ زیر عمل آیا ہے ایسے نتیجے کی طرف لیجاتا ہے جو واقعے کے قطعاً خلاف ہے، کیونکہ یہ فرض دراصل ایک شے اور اس کی نقیض دونوں کا فرض بن جاتا ہے، یا یوں سمجھو کہ ایک ہی شے کے وجود کے ساتھ اس کے عدم کو بھی فرض کرنا پڑتا ہے،

بلاشبہ یہی مقصد ہے جو دلیل خلف سے ان حکمانے ارادہ کیا ہے، ورنہ قطعاً ان کی غرض یہ نہیں ہے کہ شے کا اپنے منافی اور مناقض کے لیے لازم ہونا ضروری ہے، بلکہ کسی شے کے امتناع کو ضروری اس لیے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس کا فرض وجوداً و عدماً وضعاً و رفعاً اس نتیجے تک پہنچا دیتا ہے کہ اس کا وجود تمام ممکن اوضاع و حالات کے ساتھ اس کے نقیض کو مقتضی ہے، گویا اس کا فرض اگر تحقیق کی جائے دراصل دو متنافیوں کے اجتماع کے مرادف و ہم معنیٰ ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ خلفی بیانات میں فرض کا لفظ جو استعمال کیا جاتا ہے اس سے مطلب یہ ہے کہ جو چیز فرض کی گئی ہے وہ صرف مفروض ہے نہ کہ واقعی کوئی

امر محقق ہے، کیونکہ گو فرض تو صرف اس کی ذات کی جاتی ہے، لیکن چونکہ یہ فرض ایسی چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے جو اس کے نقیض کو متلزم ہوتی ہیں، ورنہ اس شے کا فرض اس طور پر ہو کہ جس طرح کسی امر واقعی کو فرض کیا جاتا ہے تو اس صورت میں یہ واجب ہو جائے گا کہ اس کے فرض کے ساتھ تمام لوازم اور تمام ملزومات کو بھی فرض کیا جائے اور ہر قسم کے منافی اور متناقض امور جو اس کے منافی ہوں یا اس کے لوازم و ملزومات کے منافی ہوں، ان کا رفع فرض کیا جائے تاآنکہ اس کا فرض، واقعی کسی حقیقی امر کا فرض ہو جائے،

ہمارے پیش نظر یہ مسئلہ نہیں ہے بلکہ قیاس خلف میں جو تقریر کی جاتی ہے وہ یہ ہوتی ہے،

کہ اگر ہم اس شے کو فرض کریں، اور اس کا ہم تصور جمائیں تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نقیض بھی متحقق ہو گیا ہے، یہ ہرگز غرض نہیں ہوتی ہے کہ اگر اس شے کا واقع میں تحقق ہو جائے تو اس کا عدم بھی واقع میں تحقق پذیر ہوگا،

بہر حال (ان تمام مباحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ) کہ دلیل خلف میں جس کو محال ثابت کیا جاتا ہے وہ ایک عقلی مفروضہ ہے کہ ذہن میں اس مفہوم کا تمثل و ارتسام جس نوعیت کے ساتھ بھی ہوتا ہو، بس اس کے ذریعے سے عقل اسی مفروضے کو فرض کرتی ہے، اور دو متنافی امور کے استلزام کے متعلق حکم کرتی ہے لیکن یہ حکم صرف مفہوم کی حد تک محدود ہوتا ہے، نہ یہ کہ وہ یہ حکم کرتی ہے کہ یہ عقلی مفروضہ دو متنافیوں کے اجتماع کو متلزم ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ دو متنافیوں کے اجتماع کا مفہوم نفس اس حیثیت سے کہ ذہن میں اس کا تمثل اور تصور ہے یہ قطعاً محالات میں نہیں ہے، بلکہ اس کا شمار ممکنات میں ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ پہلے بھی کیا گیا ہے،

اس کے بعد یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ملزوم کا مفہوم یہ کسی ایسی واقعی شے کا عنوان نہیں ہے، جو عالم میں وقوع پذیر ہو،

پس یہیں سے بالآخر اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ لازم کے انتفا سے ملزوم

کے انتفا کو ثابت کیا جاتا ہے، گویا اس میں ایک فرضی وضع اور شق پر شرطیہ بنایا جاتا ہے، جس کے لازم کی نفی اس فرض کے بطلان کو ضروری قرار دیتی ہے، گویا شرطی عقد وقضیہ اور استثنائی عقد دونوں مل کر اس حکم کے یعنی یہ کہ "مفروض محال ہے" اس کے ملزوم ہوتے ہیں، یعنی اس سے صرف مفروض کے فرض ہی کا محال ہونا نہیں ثابت کیا جاتا ہے،

تاکید و توثیق

تم اس سے پہلے سن چکے ہو کہ جو بالذات واجب ہے وہ بالغیر واجب نہیں ہو سکتا، چاہیے کہ اپنے فکری تدبّر کو اب ادھر بھی متوجہ کرو کہ جو ممتنع بالذات ہے اس کا کیا حال ہے، اور اسی پر قیاس کرکے حکم کرو کہ ممتنع بالذات کا بھی ممتنع بالغیر ہونا ناممکن ہے، ورنہ اس کا امتناع بھی غیر کے امتناع کے بطلان ورفع سے باطل ہو جائے گا، نیز کسی ذات واحد کے لیے دو عدم اور دو امتناع متصور نہیں ہو سکتے اور نہ دو ذاتوں کے لیے ایک عدم یا ایک امتناع کافی ہو سکتا ہے، جس طرح کسی ایک ذات کے لیے دو وجود کا تصور جائز نہیں ہو سکتا، اور نہ دو وجوب کا، اور نہ دو ذاتوں کے لیے وجود واحد یا وجوب واحد قابل فہم ہے،

بہرحال اس سے یہ امر بخوبی روشن ہو گیا کہ وجود و عدم اور یوں ہی وجود کی ضرورت اور وجوب یا عدم کی ضرورت ان سب میں تکثر بغیر موضوع کی کثرت کے ناممکن ہے، اسی طرح ان کی وحدت بھی موضوع ہی کی وحدت کے ساتھ وابستہ ہے، پس ایسی صورت میں یہ محال ہو گا کہ کسی مفروضہ ماہیت کے لیے امتناع بالذات بھی ثابت ہو، اور بالغیر بھی، خواہ ان دونوں امتناعوں کا ثبوت ساتھ ساتھ ہو یا نوبت بہ نوبت اور علی سبیل البدلیۃ ہو،

پس جو بالذات محال ہو گا اس کے عدم کی ضرورت نفس ذات کا اقتضا ہو گی،

الحاصل اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ہر وجوب یا امتناع جو غیر سے حاصل ہو اس کا موضوع وموصوف ہمیشہ ممکن بالذات چیز ہو گی اور تم اس بات کو جان چکے ہو کہ امکان ذاتی کے معنی کے متعلق یہ ضروری ہے کہ اس کی نسبت وجوب بالغیر اور امتناع بالغیر کی طرف گویا نقص کی کمال کی طرف

نسبت ہے، تاکہ ممکن کا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ اتصاف ممکن ہو سکے، اب یہاں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ عقل جس طرح وجود اول کے نور و روشنی کی برداشت کی تاب اپنے اندر نہیں رکھتی اور نہ اس پر قادر ہے کہ اول کی کنہ ذات اور اس کے مجد و شرف کو اس کی کبریائی کے آفتاب کی درخشانی، فرط ظہور، شدت فعلیت کی وجہ سے دریافت کرے یہی حال ممتنع بالذات کا بھی ہے کہ اس کی انتہائی کمی و نقص اور بے کمالی میں اس کا اس حد کو پہنچنا کہ شیئیت کے حدود سے وہ نکل گیا اس لیے کہ شے وجود سے جدا نہیں ہو سکتی، پس جس کے لیے وجود نہیں ہے اس کے لیے شیئیت بھی نہیں ہے،

اور ظاہر ہے کہ انسانی عقل اشیا کی ماہیت اور ان کی شیون کو تو جان سکتی ہے ایسے وجود کا ادراک کس طرح کر سکتی ہے جس کے لیے شیئیت کسی وجہ سے بھی ثابت نہ ہوتی ہو،

بہر حال (عدم ادراک میں دونوں مساوی ہیں، فرق دونوں میں یہ ہے کہ) ایک کا یہ حال فرط کمال اور شدت فعلیت کی وجہ سے ہے اور ممتنع بالذات میں یہ باتیں انتہائی نقصان اور غایت بطلان کی بدولت ہیں، اور جو چیز اول حق تعالیٰ سے جتنی زیادہ قریب ہو گی وہ اس حکم میں بھی خدا سے قربت رکھے گی جیسے عقل اول اور جو اس کے بعد ہیں، اسی طرح جو ممتنع بالذات سے جتنا قریب ہو گا وہ حکم میں بھی اس سے زیادہ قریب ہو گا جیسے ہیولی اولی، زمانے کی حرکت، اور جو ان کے مماثل امور ہیں، اور بعض ایسی چیزیں ہیں جن میں گویا درمیانی اور بین بین کا درجہ حاصل ہے اور اس کی مثال مادی اجسام ہیں،

جیسا کہ ان کے متعلق عام قوم کا خیال ہے، یا ان کی مثال وہ اجسام ہیں جن کا وجود ہمارے خیال کی قوت کے ساتھ وابستہ ہے جیسا کہ ہمارا خاص نظریہ ہے، کیونکہ جسم کی جب تک صورت کسی مادے سے منتزع نہ کی جائے اس کا علم ممکن نہیں ہے جس کی تحقیق ہم "حواس اور محسوسات" کے مباحث میں آیندہ کریں گے، اور بشری عقول جب تک ان عنصری بدنوں کی تعمیر و تصرف و تدبیر میں منہمک و مشغول

ہیں، اس وقت تک قسم اول کے ادراک سے عاجز ہیں، جس طرح چمگادڑوں کی نگاہیں آفتاب کی روشنی کے ادراک سے عاجز ہیں، کیونکہ سورج کی روشنی سے اس کی نگاہ میں چکاچوند پیدا ہوجاتی ہے، اسی طرح عقول بشری دوسری قسم کے ادراک سے بھی عاجز ہوتی ہے، جس کی وجہ ان موجودات کا ضعف اور ان کے کمالاتی نقصانات ہیں، جیسے دور کی چیزوں یا زیادہ چھوٹی چیزوں کے ادراک سے بینائی مجبور ہوتی ہے، باقی تیسری قسم تو موجودات کا یہی وہ سلسلہ ہے جس کا ادراک و علم بشری قوت کے بس میں ہے اور اس کے احاطے پر وہ قادر ہے جیسے ابعاد (یعنی طول و عرض و عمق) یا اشکال، مزہ رنگ وغیرہ کا حال ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس عالم میں اکثر انسانی نفوس کا مقام خیال اور حس کا مقام ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ عالم و مدرک کے لیے ضروری ہے کہ وہ بھی معلوم اور مدرک کی جنس سے ہو، جیسے غذا کے لیے یہ ضروری ہے کہ کھانے والے کی جنس سے ہو، اس لیے ان امور کا ادراک اس کے لیے آسان ہوتا ہے

فصل

ایسے امور جو ممتنع بالذات اور محال نہیں ہیں ان میں انسانی معلومات بننے کی صلاحیت ہے،

بعض کتابوں میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ مرکب حقیقتوں کی معرفت اور ان کا علم اس لیے ممکن ہے کہ ان اجزا کی تعریف ہوسکتی ہے، جن سے ان حقایق کی تقویم ہوتی ہے، بخلاف بسائط کے کہ ان کی حقیقتوں کا تعقل ناممکن ہے، ان کے متعلق آخری پرواز یہ ہے کہ لوازم و آثار کی راہ سے ان کی تعریف کی جائے، مثلاً نفس کے متعلق یوں کہا جاسکتا ہے کہ "وہ ایک ایسی چیز ہے جو بدن کو حرکت دیتی ہے" اس تعریف میں جو بات معلوم ہے وہ صرف اس کا یہ حصہ کہ وہ بدن کے اندر حرکت پیدا کرنے والی ہے، لیکن خود نفس کی حقیقت اور اس کی ماہیت تو اب بھی وہ نامعلوم ہی ہے،

جن لوگوں نے مذکورۂ بالا دعویٰ کیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مختلف اشیا کی ماہیت کی تعیین میں جو اختلاف واقع ہوگیا ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ ہر ایک نے اس ماہیت کے کسی ایسے لازم کو جانا جو وہ نہیں تھا جسے دوسرے نے

جانا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ایک نے اپنے معلوم لازم کے مطابق اس شے کے متعلق ایک حکم لگا دیا، لیکن اگر ہمیں واقعی اشیا کی اصل حقیقتوں کا علم ہوتا تو پھر ان کے قریب و بعید لوازم کو بھی ضرور جانتے، کیونکہ بجائے خود یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علت کا علم معلول کے علم کا سبب بن جاتا ہے اور اگر بات ایسی ہوتی تو حقائق کے صفات میں کسی صفت کے جاننے کے لیے ہمیں دلیل و برہان کی حاجت نہ ہوتی، یہ وہ بات ہے جو اس مقام پر کہی گئی ہے، لیکن اس خیال والے نے شاید اس میں فرق نہیں کیا کہ کسی شے کی وجہ کا علم اور کسی شے کا کسی وجہ سے علم (یعنی علم بوجہ الشے و العلم بالشے بوجہ) یہ دو جداگانہ باتیں ہیں، اس لیے کہ اول میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ قضیۂ طبعیہ کا موضوع بن جائے جس کا حکم قریب و بعید لوازم تک تو کجا افراد تک نہیں پھیل سکتا، اور ثانی الذکر عام متعارف قضیے کے موضوع بننے کے لایق ہے، لیکن اس قضیے میں حکم حقیقی افراد تک تو متعدی ہوتا ہے لیکن عرضی افراد اور اس کے لوازم و ملزومات تک اس کا حکم بھی بجز عرضی طریقے کے اور کسی طرح نہیں پھیلتا، اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی شے پر کوئی حکم بالذات کیا جائے اور اس کی وجہ سے یہ حکم کسی دوسری چیز تک بالعرض متعدی بھی ہو جب بھی تیسری چیز تک ایسا حکم متعدی نہیں ہو سکتا، اور جب تیسرے تک بھی نہیں آسکتا تو اس کے آگے کا جو حال ہوگا وہ خود معلوم ہو سکتا ہے،

پھر (یہاں پر) جن باتوں کا جاننا ضروری ہے ان میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ چند چیزوں میں جب لزومی علاقہ پیدا ہوگا تو ہمیشہ یہ وجود کے لحاظ سے ہوگا نہ کہ ماہیت کے اعتبار سے، ہاں! اگر ماہیت کے لحاظ سے کہیں یہ بات ہو بھی تو ماہیتوں کے محض ان لوازم تک یہ بات محدود ہوگی جن کا لزوم من حیث ھی ھی ہوتا ہے،

دوسری بات یہ ہے کہ خارجی موجودات سے ذہن میں جو بات متمثل و مرتسم ہوتی ہے وہ ان کی ماہیات و مفہومات ہوتے ہیں نہ کہ وجودی ہویات اور عینی اشخاص ہوتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے بھی گزر چکی، (اس بنیاد پر) عقل کو جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ شے کی ماہیت ہوتی ہے،

اور اس کے علینی و خارجی لوازم جس کے تابع ہوتے ہیں وہ اس کا خارجی اور علینی وجود ہوتا ہے، بہرحال اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو چیزیں عین اور خارج میں واقع ہیں ان کے تعقل و ادراک کی وجہ سے ضروری نہیں ہے کہ ان کے قریب یا بعید لوازم کا بھی تعقل ہو، اور اسی سے گزشتۂ بالا شبہے کا ازالہ ہو جاتا ہے، اور امام رازی نے مباحث مشرقیہ میں جو یہ لکھا ہے کہ :۔

"بسیط حقایق میں بھی اس کی صلاحیت ہے کہ وہ جانے جائیں اور معقول و مدرک بن سکیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ مرکبات کے لیے ضرور ہے کہ ان کی ترکیب بسائط ہی سے ہو، اس لیے ہر کثرت میں ولے برندش واحد (ایک) کو ہونا چاہیے، پس اگر ان بسائط کا معقول و معلوم ہونا محال ہو تو حد (یعنی وہ تعریف جو ذاتیات کے ذریعے سے کی جاتی ہے) کی راہ سے مرکبات غیر معلوم و غیر معقول بن کر رہ جائیں گے، اور رسم (یعنی خارجی اوصاف و لوازم کی راہ سے) بھی ان کا علم ممکن نہیں، کیونکہ لوازم کے ذریعے سے کسی چیز کو جاننا اسی کو رسم کہتے ہیں،

اب سوال ہے کہ اگر یہ لوازم بھی بسیط ہیں تو پھر یہ بھی غیر معقول ہی رہیں گے، اور اگر یہ مرکب ہیں اور ان کے بسائط غیر معقول ہیں تو نتیجۃً پھر بھی وہ غیر معقول ہی بنے رہے،

خلاصہ یہ ہے کہ پھر اس میں بھی وہی گفتگو جاری ہو گی جو ان کے ملزومات میں کی گئی،

پس حاصل یہ ہوا کہ بسائط کا علم و تعقل جائز و درست نہیں ہے، اس دعوے کے مدعی کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ اس کا بھی مدعی ہو کہ انسان کسی چیز کو جان ہی نہیں سکتا نہ حد کے ذریعے سے نہ رسم کی راہ سے، مگر ظاہر ہے کہ (اس قیاس) کی تالی باطل ہے، پس مقدم بھی باطل ہوا" (ختم شد عبارت رازی)۔

لیکن اس میں ابھی بحث ہے کیونکہ کہنے والے کے لیے یہ کہنے کی گنجایش ہے کہ جو شخص اس کا قائل ہے کہ مرکب ماہیتیں معلوم ہیں، اس کے لیے یہ کوئی ضروری

نہیں ہے کہ وہ اس بات کو بھی تسلیم کرے کہ ان مرکب ماہیتوں کا علم ان کے حقیقی بسائط کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ ہم اس کو نہیں مانتے کہ کسی مرکب شے کا حدود کے ذریعے سے جاننا اس کے اجزا کے جاننے یا اجزا کے اجزا کے جاننے سے حاصل ہوتا ہے تا ایں کہ مرکب کا علم بسیط کے علم پر منتہی ہو جائے،

بلکہ ہو سکتا ہے کہ کسی مرکب شے کی حد کے لیے صرف اس کے قریبی اجزا کا علم اور وہ بھی رسماً ہی کیوں نہ ہو کافی ہوتا ہے' نیز یہ بھی کہنے والے کہہ سکتے ہیں کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ مرکب اشیا کی معرفت وعلم کے لیے ضروری ہے کہ ان کے اجزا کی معرفت حاصل کی جائے خواہ یہ اجزا قریبی ہوں یا بعید بلکہ بسا اوقات ایک ایسی راہ سے یہ مرکب حقایق جانے جاتے ہیں جس کے متعلق نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ علم ان کی کنہ کے ذریعے سے حاصل ہوا' اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ معرفت حد کی راہ سے یسر آئی' بلکہ اس کا ذریعہ حضوری مشاہدہ ہوتا ہے' یا آثار و لوازم کے ذریعے سے یہ تعریف بالرسم ہوتی ہے' اب اگر بات ان لوازم و رسوم میں کی جائے (جیسا کہ امام نے کیا ہے) تو اس وقت یہ کہا جائے گا کہ یہ لوازم خواہ بسیط ہوں یا مرکب ان کا علم نہ کنہ کے ذریعے سے حاصل ہوا ہے' اور نہ ان کے حقایق کے ذریعے سے بلکہ ان کی معرفت مختلف وجوہ میں سے کسی خاص وجہ کی راہ سے حاصل ہو گی' اور جس کا یہ "دعویٰ ہے کہ بسائط غیر معقول و غیر معلوم ہیں"۔

اس کی غرض یہ ہے کہ ان کے حقایق کا علم و تعقل نہیں ہو سکتا' اور نہ ان کو کنہ ذات کی راہ سے آدمی جان سکتا ہے' یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ان کے کسی وجہ سے بھی نہیں جان سکتا' مثلاً مفہومات عامہ کی راہ سے مثلاً شیئیت (ان کا چیز ہونا) ممکنیت (ان کا ممکن ہونا) یا اس کے سوا عام وجوہ مفہومات' بلکہ اس مقام میں حق یہی ہے کہ جو بسائط کے غیر معلوم ہونے کا مدعی ہے' اس سے پوچھا جائے کہ تمھاری مراد بسیط سے کیا ہے' آیا بسیط مفہوم ہے' یا بسیط موجود ہے' پس اگر یہ مقصد ہے کہ خارجی وجود کا اس کی شخصی ہویت کے ساتھ اس طرح علم حاصل کرنا کہ اس سے عقلی صورت ذہن میں حاصل ہو' اور اس کے مطابق ہو' خارجی وجود کے علم کی یہ صورت ناممکن ہے' اگر اس نے یہ ارادہ کیا ہے تو تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے' کہ یہ محض بے بنیاد بات ہے' جیسا کہ وجود کے مباحث کے ذیل میں

اس کی تفصیل گزر چکی۔

اور اگر مطلب یہ ہے کہ بسیط مفہوموں سے کسی مفہوم کو عقل نہیں جان سکتی تو اس کا اہمال ظاہر ہے، اس لیے کہ عقل مصدری کون (یعنی مصدری بودن) شیئیت (چیز کا چیز ہونا) الذی (جو) ما (جو) وغیرہ مفہومات کا ادراک کرتی ہے، اب ایسی صورت میں ہر شے سے جو چیز معقول ومعلوم ہوتی ہے، وہ کوئی مرکب مفہوم ہوتا ہے یا بسیط، اگر وہ بسیط مفہوم ہے تو چند حالات ہوسکتے ہیں۔

یہ بسیط مفہوم کسی شے بسیط کی کنہ ہوگی، یا اس کی وجہ ہوگی۔

پہلی صورت میں بسیط شے کی کنہ کا علم حاصل ہوگیا، دوسری صورت میں بھی اس وجہ کی کنہ معقول ومعلوم قرار پائے گی، اگرچہ جس کی وہ وجہ ہے اس کی کنہ کا تعقل نہ ہوا ہو، لیکن خود وجہ کی کنہ کا تو یہ بجنسہٖ تعقل ہے، کیونکہ اگر ہر وجہ کا علم کسی دوسری وجہ کے ذریعے سے حاصل ہو یہی قاعدہ ٹھیرایا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وجود کا ایک سلسلہ نکل پڑے گا، جو لامحدود ہوگا، اور اس کے تعقلات بھی لاانتہا ہی حد وتک پھیل جائیں گے، یا دور لازم آئے گا، پس دونوں صورتوں کا حاصل یہ نکلے گا کہ کسی شے کا تعقل ہی ممکن نہ ہو، اور لازم ظاہر ہے کہ باطل ہے پس ملزوم بھی اسی طرح باطل ہوگیا،

اور اگر شے سے جو مفہوم حاصل ہوتا ہے وہ مرکب ہو تو بسیط یقیناً اس کا جز ہوگا کیونکہ کسی مفہوم کا ایسے مفہومات سے مرکب ہونا محال ہے جو غیر متناہی ہوں اور باہم ایک دوسرے میں متداخل اور سمائے ہوئے ہوں اور بالفرض اگر مفہومات میں عدم تناہی کو جائز بھی مان لیا جائے جب بھی ایک واحد بسیط کا ہونا یہاں اس لیے ضروری ہے کہ کثرت خواہ غیر متناہی کیوں نہ ہو اس میں واحد کا ہونا واجب ہے کہ واحد ہی تو کثرت کا مبدء ہوتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی جاننے کی ہے کہ شیخ الرئیس نے تعلیقات شفا میں اس موقع پر اپنا یہ بیان درج کیا ہے:۔

"آدمی کے بس میں یہ نہیں ہے کہ وہ اشیا کے حقایق تک دسترس حاصل کرسکے، ہم لوگ دنیا کی چیزوں کے متعلق بجز اس کے

خواص ولوازم یا اعراض کے اور کیا جانتے ہیں، ہمیں قطعاً ان فصول کا علم نہیں ہے جو ان حقایق کی مقوم ہیں، اور واقع میں ان کی حقیقتوں کے قوام میں شریک ہیں، بلکہ ہم جو کچھ بھی جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ یہاں کچھ چیزیں ہیں جن کے کچھ خواص ہیں، اور اعراض ہیں، کیونکہ ہم نہ اول کی حقیقت جانتے ہیں، نہ عقل کی، نہ نفس کی، نہ فلک کی، نہ آگ کی نہ ہوا کی، نہ پانی کی، اور نہ زمین کی، اور نہ اعراض ہی کے حقایق کا ہمیں علم ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ہم مثلاً جوہر کی حقیقت کو نہیں جانتے بلکہ ہم ایک ایسی شے کو جانتے ہیں، جس کا یہ خاصہ ہے، یعنی یہ کہ "وہ موجود ہے" لیکن کسی موضوع (محل مستغنی) میں نہیں، لیکن یہ جوہر کی قطعاً حقیقت نہیں ہے، اسی طرح ہم جسم کی حقیقت کو بھی نہیں جانتے ہیں، بلکہ ایک ایسی چیز کو ہم جانتے ہیں جس کے یہ خواص ہیں، طول، عرض، عمق، یونہی ہم حیوان کی بھی حقیقت کو نہیں جانتے ہیں بلکہ صرف یہ جانتے ہیں کہ ایک شے ہے جس کی خاصیت ادراک اور عقل ہے، کیونکہ "مدرک، عالم، فعال" یہ حیوان کی حقیقت نہیں ہے بلکہ اس کی خاصیت ہے، اور اس کے لوازم میں سے ہے، ورنہ اس کی جو حقیقی فصل ہے، ہم اس کو نہیں جانتے ہیں، اسی لیے اشیا کی ماہیتوں میں اس قدر اختلاف واقع ہو گیا ہے، کیونکہ ہر ایک اس کے متعلق اس بات کو جانتا ہے جو وہ نہیں ہوتی جسے دوسرے نے جانا اور وہ بیچارہ اسی علم کے مطابق حکم کرتا ہے، ہم دراصل ایک مخصوص شے کو ثابت کرتے ہیں جس کے متعلق ہمیں یہ علم ہوتا ہے کہ اس مخصوص شے کی یہ خاصیت یا خاصیتیں ہیں، پھر اس شے کے دوسرے خواص تک ان خاصیتوں کے ذریعے سے جنھیں ہم پہلے جان چکے ہیں ہمیں رسائی حاصل ہوتی ہے، پھر اس کو ہم اس کی انّیت اور ہستی کے جاننے کا وسیلہ بناتے ہیں جیسے نفس و مکان وغیرہ کا معاملہ ہے، جن کی انّیت اور ہستی کو ہم ثابت کرتے ہیں، لیکن ان کی ذاتوں کے ذریعے سے نہیں

بلکہ ان کی طرف جو چیزیں منسوب ہیں ان کو جان کر یا جو چیزیں انھیں عارض ہوتی ہیں یا ان کے ساتھ لازم ہیں۔

نفس کے اندر اس کی مثال ایسی ہے کہ مثلاً ہم نے ایک جسم کو دیکھا جو متحرک ہے پس ہم نے (اس جسم متحرک) کے لیے ایک محرک کی ضرورت ثابت کی، پھر ہم نے ایک ایسی حرکت کا مشاہدہ کیا جو تمام اجسام کی حرکات کی مخالف تھی اس سے ہم نے یہ جانا کہ اس حرکت کا کوئی خاص محرک ہے اور اس کی کنہ ایسے صفات ہیں جو دوسرے محرکات کے نہیں ہیں، پھر ہم نے ایک ایک خاصہ ایک ایک لازم کا جائزہ لیا، اس ذریعے سے ہمیں اس کی انیّت اور ہستی تک رسائی میسر آئی" (تمّ کلام الشیخ)۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام کا مطلب وہی ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے، اور وجود کے مباحث میں دلیل قایم کر چکا ہوں کہ وجود کے افراد پر کوئی دلیل و برہان اس کے سوا نہیں ہے کہ اس کے اثبات کے لیے اگر کوئی حیلہ تراشا جائے تو ایک حد تک وہ "لمی برھان" کے ساتھ صورۃً مشابہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے اس کا بھی ذکر کیا ہے کہ کسی موجود کی حقیقت خصوصیت کے ساتھ بجز حضوری مشاہدہ کے اور کسی ذریعے سے نہیں جانی جا سکتی، اور اشیا کے فصول ہمارے مسلک میں بجنسہٖ وہی خارجی صورتیں ہیں، اسی لیے یہ زیادہ مناسب ہے کہ فصول کے علم کا ذریعہ بجز ان مفہوموں اور عنوانوں کے اور کوئی چیز نہ ٹھیرائی جائے، جن پر یہ مفہومات صادق آتے ہیں، فصول اگرچہ اس مرکب مفہوم میں جس کا نام "حد" ہے داخل ہوتے ہیں (حد سے مقصود وہ مرکب مفہوم ہے) جو ایک جز جنس نامی اور ایک جز فصل نامی سے ترکیب یافتہ ہوتا ہے، لیکن وہ صوری وجود جس کی وجہ سے شے خود حقیقت یا حقیقت والی بنتی ہے اس سے یہ فصول خارج ہوتے ہیں، شیخ نے ایک جگہ شفاء میں یہ لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے:-

"حیوان کی فصل حساس کا مفہوم نہیں ہے، بلکہ حساس کی جوہر ذات وہی جس کے ذریعے سے حیوان کی ذات کی تکمیل ہوتی ہے،

اور اس کی حقیقت اس کی ہویت اس کے ذریعے سے پوری ہوتی ہے،
اور یہی حال تمام انواع اور اجناس کے فصول کا ہے پہلی کو فصل منطقی اور
دوسری کو فصل اشتقاقی کہتے ہیں، کیونکہ نوع مرکب پر وہ محمول نہیں ہوتے
اور جو اس پر محمول ہوتا ہے وہ مفہوم ہے (جو اس مرکب نوع سے) حاصل
کیا گیا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ دراصل اس مفہوم کی حیثیت اس شے کے
لوازم میں سے ایک لازم کی ہوتی ہے۔

اور اسی مقام سے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ وجود کے لیے (ذہن
سے باہر بھی) خارجی اور اعیانی تحقق ہے، اور یہ (وجود) صرف ایک
ایسا عقلی انتزاعی اضافی معنیٰ ہی نہیں ہے جو اپنے مضاف الیہ کی کثرت
سے متکثر ہوتا ہے جیسا کہ متاخرین کا گمان ہے۔"

شیخ کا یہ کلام میرے دعوے کے متعلق سچ پوچھو تو نص قطعی کا حکم رکھتا ہے،

فصل
ممکن کے اقسام

ممکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے جس کا وجود خود اپنی ذات کے لیے
ممکن ہے، اور ایسا ممکن بھی ہوتا ہے جس کا وجود دوسرے کے لیے
ممکن ہے اور ایسا ممکن جس کا وجود دوسرے کے لیے ممکن ہو اس کے وجود کا
خود اپنی ذات کے لیے ممکن ہونا ضروری ہے لیکن اس کا عکس ضروری نہیں،
کیونکہ ایسے ممکنات بھی ہوتے ہیں جن کا وجود خود اپنی ذات کے لیے تو ممکن ہے لیکن دوسری شے
کے لیے یا دوسری شے میں ہو کر اس کے وجود کا تحقق ممکن نہیں ہوتا، بلکہ دوسری شے کے لیے
ان کا وجود یا واجب ہوگا جیسے مادّے کے اعتبار سے صورت کا حال ہے، اور اپنے موضوع و محل
سے اعراض کے وجود کو نسبت ہے،

یا دوسری شے کے لیے ان کا وجود ممتنع ہوگا جیسے وہ جواہر جو خود اپنی ذات
کے ساتھ بغیر محل کے قایم ہیں (ظاہر ہے کہ دوسرے کے لیے یعنی دوسرے میں ہو کر
ان کا پایا جانا ممتنع اور محال ہے پس اس کا وجود دوسرے کے لیے ممکن نہیں بلکہ
ممتنع ہوا) پھر جو ممکن الوجود لذاتہ ہوتے ہیں ان کی حالت کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ
خود ان کا اپنا امکان ہی اس کے لیے کافی ہوتا ہے کہ ان کی علت اور سبب سے
ان کے وجود کا فیضان ہو جائے، اور کبھی یہ حالت نہیں ہوتی ہے، اس امر کی

تحقیق کے لیے ایک مقدمے کو آگے بڑھانے کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ تمام ممکنات کل کے کل ایک ایسے سبب کے ساتھ وابستہ اور اس کی طرف منسوب ہیں جو تمام حیثیات سے واجب الوجود ہے، ہم اس کی تفصیل سے فارغ ہو چکے ہیں اور جو ایسا ہوگا محال ہے کہ اس سے بعض چیزوں کا صدور تو ہو سکے اور بعضوں کا نہ ہو سکے اور بعض صلاحیت وقابلیت والی چیزوں پر تو اس سے وجود کا فیضان ہو جائے اور بعض پر نہ ہو، بلکہ ضرور ہے کہ سب سے اس کو مساوات کی نسبت ہو اور بغیر کسی خلل کے ہر ایک کے لیے اس کا فیض عام ہو۔

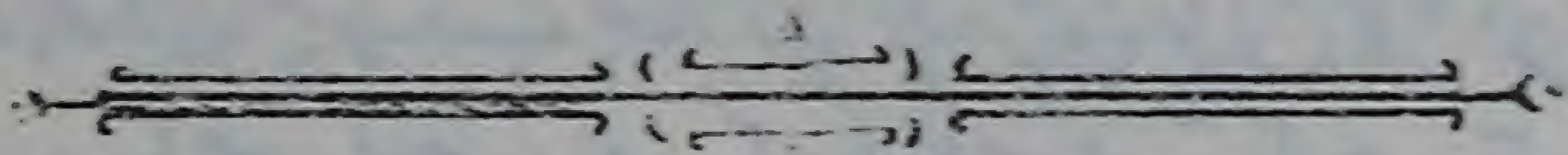
لیکن اس پر بھی دلیل قایم ہو چکی ہے کہ سلسلۂ علیت وسببیّت میں بعض ممکنات بعض ممکنات سے پہلے بالذات پائے گئے ہیں، نیز بعض حوادث کو بعض حوادث کے پیچھے آتے ہوئے دیکھنا روزمرہ کا مشاہدہ ہے۔

میں کہتا ہوں کہ افاضہ اور صدور میں یہ اختلاف بالذات واجب الوجود کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ ماہیات کے ذاتی امکانات میں جو اختلاف ہے یا (مواد قابلہ میں جو استعدادی صلاحیت کا اختلاف ہے) یہ اس کا نتیجہ ہے، الغرض اس امر میں تمام ممکنات مشترک ہیں کہ ان کے لیے اور ان کی ماہیت کے لیے ایک فی نفسہ ذاتی امکان ہے، پس اگر یہ امکان اس کے لیے کافی ہے کہ واجب الوجود سے اس پر وجود کا فیضان ہو جائے تو اس کے لیے لابدی اور ضروری ہے کہ ابداعی طور پر موجود ہو، (یعنی بغیر کسی شے کے نیست سے ہست ہو جائے) اور اس کو کسی زمانے سے کوئی خصوصیت نہ ہو لیکن باایں ہمہ یہ جائز ہو سکتا ہے کہ اس کے امکانات باہم اولویت اور اقدمیت، اشدیت میں متفاوت ہوں، آخر عقل ثانی کا امکان ظاہر ہے کہ عقل اول کے امکان کے مانند نہیں ہے اس لیے کہ عقل اول کا وجود عقل ثانی کے لیے ممنوع ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ عقل ثانی کے لیے مطلق وجود کا حصول دراصل اس وجود کے امکان کے ضمن میں ہوتا ہے جو عقل اول کے بعد ہو، جیسے عقل اول کا امکان اسی وجود کے اعتبار سے ہوتا ہے جو وجود واجب کے بعد ہو، اور یہی حال تمام ان مخلوقات کا ہے جو ابداعی طور پر پیدا ہوتے ہیں اس کی کچھ تفصیل آگے بھی آئے گی۔

اور اگر اس قسم کے امکانات فیضان وجود کے لیے کافی نہ ہوں بلکہ ان کے سوا اور دوسرے شروط کی بھی ضرورت ہو جو اصل ماہیت پر زائد ہوں اور اس کے بعد وجود کے قبول کرنے کے لیے آمادہ ہو تو اس قسم کے ممکن کے امکان کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ امکان جو ماہیت کے لیے ذاتی طور پر ثابت ہو، اور یہ امکان یہ ہے کہ شے کا اس طرح ہونا کہ نفس اس کی ماہیت کے اعتبار سے یہ بات ہو کہ اس کے وجود یا عدم کے فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے اور دوسرے کا نام امکان استعدادی ہے، اور اس کے بھی وہی معنی ہیں، لیکن اس میں شے ممکن کے وجود خاص کا لحاظ کرنا پڑتا ہے، ایسا وجود خاص جس کا حصول بغیر چند شروط کے اجتماع اور موانع کے ارتفاع کے نہیں ہو سکتا۔

پس وہ جو کہا گیا ہے کہ (امکان استعدادی) امکان کے ایک مستقل معنی کا نام ہے، صحیح نہیں ہے، ہاں یہ دونوں موضوع کے لحاظ سے مختلف ہیں جیسا کہ تم قوت وفعل کی بحث میں آیندہ جانو گے،

پھر تم کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ان شرائط کے لیے ضروری ہے کہ ممکن کے وجود سے پہلے ہوں، اور تقدم بھی تقدم زمانی ہونا چاہیے، ورنہ حادث حادث باقی نہیں رہے گا، اور یہ خلاف مفروض ہے، نیز یہ بھی لابدی ہے کہ اس استعداد کے حصول کے لیے ایسے حوادث سے گزر چکے ہوں جن کے لیے کوئی خاص حد مقرر نہیں کی جا سکتی۔

نیز یہ ضرور ہے کہ (ایسی شے ممکن) متجدد الذات نو بہ نو ہونے والی ایسی ہویت ہو کہ نو پیدائی اور حدوث وانقضاء اور گزشتنی اور گزاشتنی اس کے ذاتی صفات ہوں، پھر اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ان حوادث کا کوئی محل ہو جو ان حوادث کے بدولت پورے طور پر اس چیز کے قبول کرنے کے لیے تیار ہو، جس کا حدوث بعد کو ہوگا اور یہ مادہ ہے۔

مرحلۂ سوم

جعل اور اس کے متعلقات کی تحقیق

فصل
جعل کے متعلق محل نزاع کی تعیین اور متعلقہ اختلافات کے میدان کی تحدید

جعل کبھی بسیط ہوتا ہے یعنی خود براہ راست کسی شے کی (جاعل) سے ایسی بخشش و افاضہ کہ جس کا تعلق خود (مجعولوں) کی ذات سے ہو، اور ترکیب کی آلودگی سے وہ پاک ہو۔

اور جعل کبھی مؤلف و مرکب ہوتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کسی ایک چیز کو دوسری چیز بنانا، یا ایک شے کو دوسری شے کر دینا، اس جعل پر وہی اثر مرتب ہوتا ہے جسے ہلیۂ ترکیبیہ حملیہ کا مفاد کہتے ہیں، جعل بایں معنی دو طرفوں کو چاہتا ہے، یعنی یہاں دو چیزیں ہوں گی، ایک تو مجعول دوسری مجعول الیہ،

اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ جعل مرکب کی انتہا بھی بالآخر جعل بسیط ہی پر بایں معنی ہو جاتی ہے کہ آخر کار اس کا تعلق کسی ایک ہی شے سے باقی رہ جاتا ہے جیسے تلبس (آراستگی) یا صیر ورۃ (ہو جانا) یا اتصاف، اتصاف کے ساتھ اتصاف کا حال ہے یا جو اس کی مماثل ایسی چیزیں ہوں جن کا تعلق (وجود پذیری) کے مراتب میں بالآخر شے واحد سے ہو جاتا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں ہے کیونکہ یہ اضافتیں اور نسبتیں، جیسے صیرورۃ (ہو جانا) یا اتصاف وغیرہ ہے کہ جعل کی دوسری قسم (یعنی جعل مرکب) کے اندر ان کی شرکت اس حیثیت سے ہوتی ہے، کہ اس جعل کے دونوں اطراف کے لحاظ کے لیے ان کو بطور آئینے کے استعمال کیا جاتا ہے یا دونوں اطراف میں سے ایک کو دوسری کے ساتھ جو نسبت ہوتی ہے اس نسبت کے لحاظ کا ان کو آلہ بنایا جاتا ہے، پس جعل مرکب کے اندر ان نسبتوں کی شرکت اور

ان کا دخول صرف ضمنی اور تبعی ہی طور پر ہو سکتا ہے، نہ کہ استقلالی حیثیت سے،
اور اگر ان نسبتوں کو بالذات التفات و توجہ کا مرکز بنا لیا جائے اور ان کے ساتھ استقلالی لحاظ کا تعلق اس طرح پیدا ہو جائے کہ ان نسبتوں کو بجائے خود منجملہ دیگر ماہیتوں کے مستقل ماہیت کی حیثیت عطا کی جائے خواہ ان کا شمار خارجی ماہیتوں میں ہو یا ذہنی میں تو اس کے بعد ان کے متعلق نئے سرے سے یہ سوال اٹھے گا کہ نفس اپنی ذات کے اعتبار سے آیا یہ کسی جاعل اور خالق کی محتاج ہیں یا اس حیثیت سے تو جاعل سے مستغنی اور بے نیاز ہے، لیکن جب ان کا اتصاف کسی ایسی چیز سے ہوتا ہے جو اس کی ذات کے قوام میں شریک نہیں ہے تو اس اتصاف میں وہ جاعل کی محتاج ہو جاتی ہیں۔

(بہر حال میں جس بنیاد پر اس گمان کو غلط خیال کرتا ہوں) اس کی دلیل بالکل واضح ہے، بلکہ عالم ذہنی میں اس کی ایک عمدہ نظیر بھی ہے، جس سے میرے مقصد کے سمجھنے میں آسانی ہو گی، میری مراد تصور و تصدیق سے ہے،

دیکھو! تصور ادراک کی ایک ایسی قسم ہے کہ اس کا تعلق بجز شے کی ماہیت کے کسی دوسری چیز کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا، خواہ کوئی سی چیز ہو، لیکن تصور کا تعلق صرف اس شے کی ماہیت ہی سے ہو گا، مگر اسی ادراک کی دوسری قسم تصدیق ہے کہ ہمیشہ وہ دو اطراف یعنی موضوع و محمول کو اس طرح چاہتی ہے کہ ان دونوں کے درمیان نسبت تبعی اور طفیلی طور پر داخل ہو، الغرض ذہن میں خود شے کا حصول یہ تو تصور کا اثر ہے، اور کسی ایک چیز کا دوسری چیز ہو جانا، یا بن جانا یہ تصدیق کا اثر ہے۔

(اب یہ بات معلوم ہونی چاہیے) کہ جعل مرکب کا تعلق صرف ان عرضی امور کے ساتھ مخصوص ہے جو (ماہیت کو خارج سے) لاحق ہوتے ہیں، کیونکہ واقع میں ذات ان عوارض سے خالی ہوتی ہے (اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ کوئی باہر سے اس میں ان عرضیات کا اضافہ کرے)۔

نیز جعل مؤلف کے متعلق ایک قانون یہ بھی ہے کہ خود کسی شے اور اس کی نفس ذات کے درمیان یا شے اور اس کی ذاتی کے درمیان۔

جعل مؤلف حائل نہیں ہو سکتا، اور نہ اس کی ضرورت کبھی واقع ہو سکتی ہے (مثلاً "انسان انسان ہے" یا "انسان حیوان ہے" (اس کے لیے جعل مؤلف کی ضرورت نہیں ہے) کیونکہ کسی شے کا خود اپنی ذات ہونا یا بعض ذاتیات ہونا، یہ تو ایک امر ضروری ہے، اور ضروری ظاہر ہے کہ جاعل سے مستغنی اور بے نیاز ہوتا ہے۔

میں یہ نہیں کہہ رہا ہوں کہ نفس شے کا حصول یا شے کے مقومات و ذاتیات کا حصول یہ علت اور سبب سے بالبداہتہ بے نیاز و مستغنی ہے، کیونکہ "معلم اول" اور رواقیوں کے پیروکاروں کے درمیان اختلاف کا جو میدان ہے وہ تو یہی ہے اس وجہ سے کہ معدوم کی نفی خود اپنی ذات سے بھی ہو سکتی ہے، جیسا کہ متکلمین کے ایک گروہ کے سو اسب کے نزدیک مسلم ہے، اس لیے اس پر تو سب متفق ہیں کہ مطلق وجود سے کسی شے کا تقوم جدا نہیں ہو سکتا، لیکن اس کے بعد نزاع کی ابتدا گزشتہ بالا مسئلے سے ہوتی ہے، اس سے پہلے بھی ان کے بعض ہوسات کا تذکرہ میں نے کیا ہے، مثلاً عام مشائین ادھر گئے ہیں کہ جاعل کا پہلا اثر وجود معلول ہے جس کی تفسیر متاخرین نے موجودیت سے کی ہے، یعنی معلول کی ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف (جیسا کہ میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے) ورنہ کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ جاعل کا پہلا اثر اتصاف کی ماہیت ہے، یا معلول کی ذات ہے، یا خود وجود ہے، کیونکہ اپنے تصوری حقایق کے لحاظ سے ماہیتیں ان لوگوں کے خیال میں جاعل سے مستغنی و بے نیاز ہیں۔

اور حکما کا دوسرا گروہ جو اشراقیوں کے نام سے مشہور ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ جاعل کا اثر اور وہ چیز جسے جاعل اولاً اور بالذات پیدا کرتا ہے وہ خود ماہیت ہی ہوتی ہے، پھر جاعل کے اس جعل کو ماہیت کا موجود ہونا خود بخود اس طور پر لازم اور ضروری ہو جاتا ہے جس میں جاعل کی طرف سے نہ وجود کا افاضہ ہوتا ہے اور نہ (وجود کے ساتھ ماہیت کو جو اتصاف ہوا ہے) اس اتصاف کا کیونکہ وجود اور اتصاف یہ دونوں چیزیں صرف ذہنی باتیں ہیں، جن کا مصداق خود وہ ماہیت ہے جو جاعل سے صادر ہوئی ہے، گویا جس طرح ذات کے ذات ہونے کا مصداق خود ذات اس طور پر ہوتی ہے کہ اس کے لیے یعنی مصداق بننے کے لیے دوسرے امر کی ضرورت قطعاً نہیں ہوتی، آخر معلول کی ذات مثلاً انسان کی ذات

جب علت سے صادر ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس صدور کے بعد پھر اس کو کسی ایسے جاعل کی کیا حاجت ہے جو انسان کی ذات کو انسان بنا دے' الغرض ماہیت جاعل سے صادر ہونے کے بعد جاعل اور خالق سے مستغنی ہو جاتی ہے' یہ وہم یہاں کسی کو نہ ہو کہ ذات کا خود ذات ہونا خود ذات پر مبنی ہے' اور ذات چونکہ مجعول و مخلوق ہے اور جاعل و خالق کی محتاج ہے' تو اس بنیاد پر یہ نسبت (یعنی ذات کا ذات ہونا) یہ بھی جاعل کی محتاج ہو گی' اور اس کی مخلوق ہو گی' اسی طرح یہ بات بھی ہے کہ ذات کا اس طرز پر موجود ہونا بھی تو ظاہر ہے کہ اس جعل سابق کا محتاج ہے' کیونکہ اس کے جواب میں میں یہ کہتا ہوں کہ اس احتیاج میں جو کسی شے کو بالذات کسی سے ہو اور اس میں جو احتیاج بالعرض ہو' اور محض اتفاقی ہو' بہت فرق ہے' پس بلاشبہ ذاتیات کا ذات پر صدق یا لوازم ماہیات کا ماہیات سے تعلق یہ کسی جاعل کی جعل و ساخت یا کسی موثر کی تاثیری کار فرمائی کا قطعاً محتاج نہیں ہے' بلکہ ان امور کا جعل اور ان کی آفرینش وجوداً و عدماً ذات کی آفرینش اور جعل کی تابع ہے۔

پس اگر ذات مجعول و مخلوق ہے تو اس کے لوازم اور اس کے ذاتیات سب ہی اسی جعل و خلق کے ذریعے سے مجعول ہو گئے جو ذات سے متعلق ہوا تھا' اور اگر ذات ہی غیر مجعول و غیر مخلوق ہے تو ان کے ذاتیات اور لوازم بھی غیر مجعول ہی رہیں گے' اور اسی بے جعلی کے اعتبار سے غیر مجعول رہیں گے۔ جو ذات کے لیے ثابت تھی' اور جس طرح ازلی ضرورت اور وجوب' علت کی احتیاج کا ازالہ کر دیتے ہیں' یہی حال ذاتی ضرورت اور وجوب کا بھی ہے' البتہ دونوں میں اگر کچھ فرق بھی ہے تو یہ ہے کہ پہلی صورت یعنی ازلی ضرورت میں تبعی اور طفیلی احتیاج بھی باقی نہیں رہتا' بخلاف دوسری صورت کے یعنی "ذاتی ضرورت" سے اس احتیاج کا ازالہ نہیں ہوتا'

الغرض جاعل اور خالق انسان کی ماہیت کو بناتا اور اس کام کو کرتا ہے پھر یہی انسان انسان بھی ہے' اور حیوان بھی' اور یہی تعلم و کسب کے لائق جس میں کسی جعل مؤلف کو قطعاً دخل نہیں ہے اور نہ یہ باتیں خود جعل بسیط کے نتائج ہیں جیسا کہ محقق دوانی اور ان کے شاگردوں نے یہ سمجھ کر کہ یہی

اشراقیوں کا مذہب ہے قابل قبول خیال کیا ہے، حالانکہ اشراقیوں کے اس قول کا کہ "ماہیتوں کے ذاتیات بجنسہٖ ماہیت کے جعل سے مجعول ہوتے ہیں" اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان کا انسان ہونا یا حیوان ہونا یعنی ان دونوں کے حمل کا مصداق ہونا، یہ اس کا نتیجہ ہوتا ہے، کہ جاعل نے اسے بنایا ہے بلکہ ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ماہیت کا جعل بجنسہٖ اس کا جعل بسیط ہے، بلکہ جعل بسیط کا ابتدائی تعلق دراصل ذاتیات و مقومات سے ہوتا ہے پھر ماہیت سے، پھر لوازم سے جو اس پر خود مرتّب ہو جاتے ہیں، جس میں بالذات جعل کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، اور اگر وجود کی مجعولیت کے نظریے کو مان لیا جائے جیسا کہ مشائیوں کا خیال ہے، تو اس قاعدے پر بھی وجود کا ماہیت ہونا، یا ماہیت کا خود اپنے لیے ثابت ہونا، یا اپنے ذاتیات کے لیے ثابت ہونا، ان تمام حالات میں بات وہی رہے گی جو اشراقیوں کے مسلک کے رو سے لازم آئی تھی، باقی معدوم سے خود اس کی ذات کی نفی کا جائز ہونا، اس بنیاد پر شے کا اپنے نفس پر محمول ہونا، دیا شے کا اپنے لیے خود ثابت ہونا جعل کے احتیاج کو ثابت نہیں کرتا، بلکہ صرف اس بات کو کہ جعل کا ذات سے (جیسا کہ اشراقیوں کا خیال ہے) یا وجود سے (جیسا کہ مشائیوں کا خیال ہے) تعلق ہو (لیکن یہ کہ شے کا اپنے نفس کے لیے ثبوت یہ کسی جاعل کا محتاج ہے یہ ثابت نہیں ہوتا)۔

فصل

"جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ وجود میں معلول بننے کی صلاحیت ہے، ان کے خیالات کے تناقض و تضاد کی طرف اس فصل میں اشارہ کیا جائے گا۔"

قدیم فلاسفہ نے اپنے پچھلوں کے لیے کوئی ایسی دلیل ترکے میں نہیں چھوڑی ہے جس سے ان دونوں مسلکوں (جعل بسیط یا جعل مؤلف) میں سے کسی ایک کی صحت ثابت ہو، بلکہ دونوں فریقوں کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک بداہت کا مدعی ہے، کیونکہ پہلوں کے کلام میں مجھے آج تک کوئی دلیل ان دونوں مسلکوں میں سے کسی ایک کے متعلق نہیں ملی، بلکہ ہر ایک نے صرف اشاروں اور محض تنبیہوں سے کام نکالنا چاہا ہے، لیکن بعض دفعہ ان میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ وجود معلول بننے کے لایق نہیں ہے، چند ایسے وجوہ پیش کیے ہیں،

جو سب اس پر مبنی ہیں کہ وجود ایک اعتباری اور محض عارضی و ذہنی بات ہے پس بالذات حدوث، زوال، طریان، وغیرہ صفات سے موصوف نہیں ہو سکتا، بلکہ ان صفات سے کوئی اگر موصوف ہو سکتا ہے تو وہ ماہیت ہی ہو سکتی ہے، مثلاً یہ کہنا درست ہے کہ "انسان موجود ہے" یا "انسان حادث ہے" "انسان معدوم ہے" "انسان زوال پذیر ہے" بخلاف وجود کے کہ وہ تقسیم نہیں ہو سکتا، ایسی صورت میں صرف وجود کو معلول کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔

لیکن اللہ کے فضل اور اس کی تائید سے میں نے ان تمام عقدوں اور تمام مشکلات کو وجود کے مباحث میں حل کر کے اور اچھی طرح کھول کر رکھدیا ہے فالحمد للہ،

متاخرین میں سے بعضوں نے وجود کے معلول ہونے کو اس دلیل سے باطل کیا ہے کہ اگر علت کی تاثیر فقط وجود میں اثر انداز ہو گی تو لازم آتا ہے کہ ایک شے کے جتنے معلول ہوں سب کے سب دوسری علتوں کے معلول بن جائیں، اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ کسی ایک شے کی علت ہر شے کی علت بن جائے، لازم کا بطلان ظاہر ہے، پس یہی حال ملزوم کا بھی ہونا چاہیے، تلازمے کی تقریر یہ ہے :۔

(ظاہر ہے) کہ وجود ایک واحد حقیقت ہے، پس ہر وجود کی علت بننے کی صلاحیت اپنے اندر رکھتی ہے، (اس اجمال کی تفصیل کو اس مثال سے سمجھنا چاہیے) فرض کیجیے کہ پانی جو گرم نہ تھا اس کو گرم کر دیا گیا، اب ظاہر ہے کہ اس پانی میں جو گرمی پیدا ہوئی یہ بھی منجملہ ماہیتوں کے ایک ماہیت ہے، اب اس ماہیت کا صدور ان مبادی (اور علل و اسباب سے جو عالم مادی سے وراء اور جدا ہیں) یعنی مبادی مفارقہ سے ان کا صدور کسی حادث شرط پر موقوف ہو گا یا نہیں موقوف ہو گا، اگر نہیں موقوف ہو گا تو ایسی صورت میں اس حرارت اور گرمی کا وجود دائمی ہو جائے گا کیونکہ جب ماہیت قابل ہو، اور فاعل فیاض ہو، اور ایسا فیاض جس کا فیض ابدی ہو، تو اس کے فیض کے لیے دوام ضروری ہے۔

یا اس کا صدور کسی شرط حادث پر موقوف ہو گا، اب سوال یہ ہے کہ اس شرط پر جو چیز موقوف ہے وہ کون ہے، آیا اس گرمی و حرارت کا وجود اس پر موقوف ہے یا اس کی ماہیت، گرمی کے وجود کا اس پر موقوف ہونا، یہ تو

بالکل مہمل اور باطل ہے اس لیے کہ وجود کے اعتبار سے حرارت کا وجود اور برودت کا وجود دونوں باہم ہم مثل ہیں اور ایک دوسرے کے مساوی ہیں، پس جس طرح برودت کے وجود کی شرط یہ ہے کہ پانی سے اتصال ہو اسی طرح اب چاہیئے کہ حرارت کے وجود کی شرط بھی پانی کا اتصال ہی ہو، کیونکہ (نفس وجود حرارت و برودت کے باہم مماثل ہیں پس ایک مثل کے لیے جو شرط ہے وہی دوسرے کے لیے بھی ہوگی) اور اگر یہ درست ہو جائے تو لازم آتا ہے کہ جب جسم کا پانی سے اتصال و ملاقات ہو، چاہیے کہ اس سے جسم میں گرمی پیدا ہو کیونکہ ماہیت تو صرف قابل ہے اور فاعل فیاض ہے، اور شرط بھی حاصل ہے، کیونکہ شرط اتصال و ملاقات تھی جو حاصل ہو گئی ہے، پس معلول کا ہونا ضروری ہو گیا اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس وقت دنیا میں کسی ایک شے کا بھی حصول و وجود ہو اسی کے ساتھ ہر شے کا حصول ہو جائے، یہاں تک کہ حوادث میں کسی حادث کا وجود کسی شرط یا اور کسی علت کے ساتھ وابستہ نہ رہے، (کیونکہ جب وجود ہی معلول ہے، اور وجود سب کا ایک ہی ہے، پس جہاں ایک وجود بنا سب بن گیا، اور چونکہ معلولات میں بعضوں کا وجود اول کے ساتھ ساتھ ہے، اس لیے ہر چیز کا وجود قدیم ہے) ظاہر ہے کہ یہ ساری باتیں صرف خرافات اور اتنی لچر ہیں جن کو بداہت جھٹلا رہی ہے۔

پس ثابت ہوا کہ شرط پر جو چیز موقوف رہتی ہے وہ گرمی اور حرارت کا وجود نہیں ہے بلکہ اس کی ماہیت ہے، اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوا کہ ممکنات کی جو علت ہے وہ ان ممکنات کے وجود کی فقط علت نہیں ہے، بلکہ یا تو وہ علت ماہیتوں کی ہے یا ماہیت اور وجود دونوں کی" انتہیٰ کلامہ،

لیکن یہ بیان اول سے آخر تک رخنوں سے بھرا ہوا ہے، اس کی بنیاد ہر جگہ سے سست اور کمزور ہے بچند وجوہ، جن میں پہلی وجہ یہ ہے کہ وجود اگرچہ ایک واحد حقیقت ہے، لیکن وجود کے مختلف حصے اور مراتب، تقدم و تاخر، حاجت، و بے نیازی کے اعتبار سے بہت مختلف ہیں جس کا بیان اس کتاب کے آغاز میں تفصیلاً ہو چکا ہے، ہاں! اگر وجود اگر کوئی کلی ماہیت، اور ایسی نوع ہوتی جس کے نیچے باہم مماثل افراد مندرج ہوں، اس صورت میں اس دلیل کے اندر کچھ جان ہوتی، مگر جیسے تم اس کو جان چکے ہو کہ وجود کوئی کلی ماہیت ہی نہیں ہے تو پھر وہ نوع، جنس، عرض وغیرہ

کیا ہو گی، البتہ اس سے ایک مصدری معنی کو عقل اس وقت انتزاع کرتی ہے جب اس کو اس حیثیت سے تصور کرتی ہے کہ ماہیت کو اس کا مفہوم عارض ہے، لیکن یہ مصدری معنی قطعاً وجود کی حقیقت نہیں ہے، جیسا کہ بار بار گزر چکا، پس اصل واقعہ یہی ہے کہ ہر ماہیت کا وجود نفس اپنی ذات کے اعتبار سے اس امر کو مقتضی ہوتا ہے کہ خاص اس ماہیت کے ساتھ وہ متعین ہو، جس میں کسی بیرونی اور زائد سبب کو دخل نہیں ہوتا، لیکن با ایں ہمہ وجود اور ماہیت کے معنی جدا جدا ہیں، جس کے امتیاز کی تہ تک پہنچنے کے لیے ضرورت ہے کہ انسان اپنے اندر لطافت پیدا کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ وجود نفس وجود ہونے کے اعتبار سے اگرچہ اس کی طرف کسی شے کا اضافہ نہ ہوا ہو خود وہی وجود بہ نفس نفیس علت بھی ہوتا ہے اور معلول بھی، شرط بھی ہوتا ہے اور مشروط بھی (اسی کے ساتھ) علّی وجود (یعنی جو علت بنتا ہے) وہ معلولی وجود کا غیر ہوتا ہے، اور شرطی وجود غیر شرطی کا غیر، اور یہ سب کرشمے نفس وجود ہی کے ہیں، بغیر اس بات کے کہ اس کی طرف کسی بیرونی ضمیمے کا انضمام ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے جو تقریر کی ہے اس سے لازم آتا ہے کہ وجود واجب معلول اول کی علت نہ رہے، کیونکہ بعینہ وہی دلیل یہاں بھی جاری ہوتی ہے، مثلاً جس طرح اس نے کہا تھا ہم یہاں یوں کہہ سکتے ہیں واجب کا وجود اگر معلول اول کی علت ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کی علیت معلول اول کے وجود کے لحاظ سے ہے، یا اس کی ماہیت کے اعتبار سے، پہلی صورت جائز نہیں ہو سکتی کیونکہ وجود کی حقیقت تو ممکن و واجب سب میں ایک ہی واحد حقیقت ہے، پس جب معلول اول کا صدور واجب سے جائز ہوا تو چاہئے کہ معلول اول کا وجود تمام ممکنات کے وجود سے بھی صادر ہو سکے، حتیٰ کہ اعراض اور حرکات سے بھی، اور "تالی" کا بطلان ظاہر ہے، "فالمقدم" مثلہ۔

اور اگر ماہیت کے اعتبار سے ہے تو یہ بھی باطل ہے، کیونکہ واجب تعالیٰ کی کوئی ماہیت ہی اس وجود تام و کامل کے سوا نہیں ہوتی جس سے کوئی وجود اشد نہیں ہے۔"

اس شخص کو یہ بات بھی یہاں نفع نہیں پہنچا سکتی ہے کہ واجب میں وجود اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے، یعنی ذات حق کا وجود عین نہیں ہے، اس لیے کہ براہین قاطعہ سے یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ وجود کے لیے یہ محال ہے کہ وہ اصطلاحی معنی میں ماشیئت کے لوازم میں سے ہو۔

بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ وجود کی حقیقت واجب میں واجب ہے اور ممکن میں ممکن ہے، یعنی وجود ہی غنی بھی ہے فقیر بھی، متقدم بھی، متاخر بھی، اور غنا، فقر، تقدم، تاخر، گویا اس کے لیے ایسے ہیں کہ ان کا شمار ان معانی میں ہو سکتا ہے جن سے وجود کا قوام تیار ہوتا ہے، یعنی معانی مقومہ میں سے ہے، نہ کہ عرضی لواحق۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے جو یہ کہا ہے کہ حرارت کی ماہیت اگر کسی شرط و علت پر موقوف نہ ہو گی تو پھر اس کے وجود کو دوام حاصل ہو جائے گا، کیونکہ فاعل فیاض ہے، اور ازل سے ابد تک فیاض ہے، اور ماہیت بھی قبول کرنے کے لیے دائماً تیار رہے، اس لیے فیض کو بھی دائمی ہونا چاہیے، میں کہتا ہوں کہ یہ صرف ایک دعویٰ ہے جس کی کوئی وجہ وجیہہ نہیں ہے، اور نہ بجائے خود یہ درست ہے، کیونکہ جو اس کے قائل ہیں کہ جاعل کا اثر ماہیت کا وجود ہے نہ کہ خود ماہیت، ان کا یہ مسلک قطعاً نہیں ہے کہ معلول اگر خود وجود ہو، تو اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ایسی صورت میں ماہیت کا قوام اور اس کا تحصل وجود کے سوا کسی اور سے ہو گا، پھر اس بنیاد پر ماہیت وجود کے قبول کرنے کی علت قابلہ قرار دی جائے، بلکہ اس شخص کے نزدیک بھی خارج میں وجود کے سوا اور کوئی بالذات موجود نہیں ہے، باقی وہ چیز جس کا نام ماہیت رکھا گیا ہے تو وہ وجود کے ساتھ ایک خاص قسم کے اتحاد کے ساتھ متحد ہے، یعنی اس اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ عقل میں اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ وجودوں میں ہر وجود سے ایک معنی کا انتزاع کرے، اور وجود کو اس معنی کے ساتھ واقع میں متصف کرے، گویا محکی عنہ (جس سے حکایت کی جاتی ہے) وہ تو وجود ہے، اور ماہیت اسی محکی کی حکایت کا نام ہے، ماہیت کا حصول وجود سے اسی طرح ہوتا ہے جیسے سایے کا حصول شخص سے ہوتا ہے، کہ سایے کا وجود شخص کے سوا کہاں ہے، جیسا کہ ہم بار بار تمہیں سمجھاتے آرہے ہیں۔

فصل

جن کا خیال ہے کہ علت کا اثر "ماہیت کو موجود کر دینا ہے" ان کے دلائل کی تنقید۔

مشائیوں کے مسلک کے اثبات میں بعض متاخرین نے متعدد دلائل پیش کیے ہیں، جن میں ایک یہ ہے کہ جب ممکن کو فاعل و خالق کی ضرورت و حاجت محض امکان کی وجہ سے ہے، اور امکان ہی کے ساتھ یہ احتیاج وابستہ ہے تو اب ظاہر ہے کہ امکان کی حقیقت بجز اس کے کیا ہے کہ وجود کی جو نسبت ماہیت کے ساتھ ہے، اسی نسبت کی محض ایک کیفیت کا نام امکان ہے، ایسی صورت میں جاعل اور سبب کا حقیقی محتاج اور جاعل کا وہ خاص اثر جو اس کا تابع ہے اور اس پر مرتب ہوا ہے اولاً و بالذات صرف یہی نسبت ہو سکتی ہے، (جو وجود اور ماہیت کے درمیان ہے)۔

ایک دلیل ان لوگوں کی یہ بھی ہے کہ وجود کے متعلق جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ممکن ماہیتوں پر یہ زائد ہوتا ہے، پس اس شکل میں خود امکانی ماہیتیں براہ راست لفظ موجود کی مصداق نہیں ہو سکتیں، اور اگر خود ماہیت لفظ موجود کی مصداق بننے کے لیے کافی ہو تو ایسی صورت میں ماہیت کو وجود کے ساتھ تو وہی نسبت ہو جائے گی جو نسبت ماہیت کو اپنے ذاتیات سے ہوتی ہے۔

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ماہیت کو وجود پر جو تقدم حاصل ہے یہ تقدم، تقدم و تاخر کی مشہور پانچ قسموں میں سے کسی ایک کے نیچے مندرج نہیں ہوتا، حالانکہ یہ قسم خارج از اقسام پنجگانہ محض اس بنیاد پر پیدا ہوئی تھی کہ ماہیت ہی کو مجعول قرار دیا گیا تھا، یہ بھی ان کی ایک دلیل ہے کہ کسی شے سے خود اس کی ذات کا سلب اور نفی وہاں تو محال ہے، جہاں وجود اس شے کی ذات کا عین ہو، لیکن ممکن ماہیتوں میں سلب ذات کا خود اس ذات سے سلب محض اسی صورت میں محال رہے گا جب تک وہ ماہیت موجود رہے، یعنی اس کے ساتھ وجود کا بھی اعتبار کیا جائے، کیونکہ اگر وجود کا اعتبار نہ کیا جائے اور شے ممکن معدوم ہو جائے تو اس وقت کیا حرج ہے، اگر اس سے خود اس کی ذات کی نفی بھی کی جائے، کیونکہ معدوم سے تو اس کے نفس کی نفی و سلب جائز ہے اس لیے کہ سالبہ تو موضوع کے معدوم و منتفی ہونے کے ساتھ بھی صادق آتا ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ممکن کی نفس ذات، عدم سے بھی انکار نہیں کر سکتی گویا مرتبۂ ذات

ہیں (ممکن کی ذات خود ممکن کی ذات بھی نہیں ہوتی) بلکہ اس مرتبے میں ''ایسی ہو'' ''وہ نہیں'' کی مصداق ہوتی اسی لیے اللہ تعالیٰ کے اسماء میں ان ناموں کو بھی داخل کیا گیا ہے،

یا ھو یا من ھو یا من لا ھو الا ھو، اے وہ! اے جو کہ وہ ہے اے وہ جو کہ نہیں ہے لیکن وہی۔

بہرحال امکانی ماہیتیں جب تک موجود نہ ہوں گی اس وقت تک وہ خود اپنی ذات پر بھی صادق نہیں آسکتیں، پس نتیجہ یہ نکلا کہ جاعل کی طرف بالذات ممکن کو محتاج کرنے والی بات وہ ممکن کا موجود ہی ہونا ہے نہ کہ اس کی نفس ماہیت۔

ان دلیلوں میں سے پہلی دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امکان کے متعلق جمہور میں جو بات عام طور سے مشہور رہے اس سے امکان کی ذات بہت ارفع و بلند ہے جس کی تحقیق گزر بھی چکی ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ وجود کو محمول کرنے کی صورت میں اس حمل کا مصداق دراصل خود ماہیت ہی ہوتی ہے لیکن بایں طور کہ ہر قسم کے غیر سے اس وقت قطع نظر کر لیا گیا ہو جیسے ذاتیات کے حمل کا حال ہے، یہ نہیں ہوتا ہے کہ وجود کے حمل کرنے کے وقت ماہیت میں کسی جدید امر کے انضمام کی ضرورت ہوتی ہے، یا کسی اور دوسری حیثیت کی، جیسا کہ وجود کے سوا اور دوسرے عوارض کا حال ہے، بلکہ وجود کے حمل کا مصداق خود ماہیت اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ جاعل سے صادر ہو کر نفس اپنے اس تقرر کی بنیاد پر وہ اس کی مصداق ہے، اور یہ حیثیت بھی محکوم علیہ کی ذات سے خارج ہے، لیکن حکم اس پر موقوف ہے اس لیے اس کو توقیفی حیثیت کہتے ہیں، نہ کہ وہ تقییدی ہے، یعنی محکوم علیہ کی جزو ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت جب تک جاعل سے صادر نہ ہولے اس پر ذاتیات ہوں کہ عرضیات کسی کا حمل درست نہیں ہو سکتا، اور جب جاعل سے ماہیت صادر ہو جائے تو اس پر ذاتیات کا صدق ہوگا لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ جاعل سے صادر ہوئی ہے، بلکہ یہ صدق توقیفی ہے، یعنی اس وقت میں یہ صدق ہو توقیفی نہیں ہے یعنی اس حیثیت پر یہ صدق موقوف نہ تھا، رہا وجود تو اس کا صدق ماہیت پر اس نقطۂ نظر کو سامنے رکھنے کے ساتھ ہوتا ہے کہ ماہیت جاعل سے صادر ہو چکی ہے، یعنی وجود کا صدق

اسی وجہ سے ہے اور اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ جاعل سے صادر ہو لے؛

تیسری دلیل کا جواب لوگوں نے یہ دیا ہے کہ ماہیت کا وجود پر تقدم اگر سبقت اور تقدم کے اقسام خمسہ میں سے خارج ہو جائے تو اس میں مضائقہ کیا ہے، جب کہ برہان اس تقدم کی تصحیح کرتا ہو، اسی لیے اس تقدم کا مستقل نام رکھا گیا ہے، اور کہا جاتا ہے، کہ یہ "تقدم وسبق" بالماہیتہ ہے" اسی طرح ماہیات کی ذاتیات کو خود ماہیت پر تقدم بالماہیتہ بھی حاصل ہوتا ہے اور تقدم بالطبع بھی (یعنی وہ تقدم جو جزء کو کل پر ہوتا ہے) لیکن دونوں دو اعتبار سے ثابت ہوتے ہیں؛

چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ معدوم سے خود اس کی ذات کے سلب ونفی کا جائز ہونا یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ممکن سے اس کی ذات کا سلب ونفی مطلقاً جائز ہو جائے، آخر وجود کا عدم اعتبار یہ اور بات ہے، اور عدم وجود کا اعتبار یہ بالکل ایک دوسری بات ہے، خود اپنی ذات پر کسی شے کا بوقت وجود صادق آنا یہ اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ یہی صدق اس وقت بھی درست ہو جب شے کو وجود کے ساتھ مشروط کر لیا جائے، ان حالات میں ذاتیات کا اپنے موضوع پر محمول ہونا اس پر موقوف ہوگا کہ جب تک ذات مجعول اور موجود رہے، اور حقیقت واجبہ میں وجود کا حمل ذات پر اور ذات کا حمل وجود پر ان سب کا مصداق خود ازلی سرمدی ذات بغیر کسی تقئید، توقیف، توقیت کے ہے، اسی اعتبار سے "مطلق ہو" ذات حق تعالیٰ میں منحصر ہے، اور "ہو مطلق" بجز اس کے اور کوئی نہیں ہو سکتا؛

صاحب اشراق نے اس دعوے پر کہ "ماہیات ہی مجعول بجعل بسیط ہیں" یہ دلیل قایم کی ہے کہ وجود جب صرف ایک اعتباری امر ہے تو علت کو معلول پر تقدم ماہیت کے سوا اور کسی اعتبار سے نہیں ہو سکتا ایسی صورت میں گویا معلول کا جوہر دراصل علت کے جوہر کا ظل اور سایہ ہوگا، اور علت کی جوہریت معلول کی جوہریت سے مقدم ہوگی،

اسی کے قریب قریب وہ بات ہے جس کا ذکر بعض فضلا نے کیا ہے، کہ ہم بالبداہتہ اس بات کو جانتے ہیں کہ جاعل کا پہلا اثر بجز ایسے موجود کے جو معلول ہو کوئی دوسرا نہیں ہے، اور اس میں شبہہ نہیں ہے کہ معلول موجود ماہیت ہی ہو سکتی ہے، کیونکہ وجود کے ساتھ اتصاف وغیرہ یہ سب تو اعتباری امور ہیں؛

اور اس سے بھی زیادہ استوار و محکم بات یہ ہے جو سیدنا الاستاذ نے ارشاد فرمائی ہے:۔ فرماتے ہیں

"اگر خود ماہیت ہی کا قوام وجود کے حمل کی تصحیح کے لیے اور اس کے مصداق بننے کے لیے کافی ہو تو اب اندازہ لگاؤ کہ اگر ماہیت نفس ذات کے اعتبار سے مستغنی ہو جائے، اور اپنے اصل قوام کی رو سے فاعل سے بے نیاز ہو جائے تو اس صورت میں وجود کا حمل اس پر نفس ذات کے اعتبار سے ہوگا، یعنی جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ ماہیت امکان کی اقلیم سے نکل گئی، حالانکہ یہ باطل ہے، پس نتیجہ یہی ہوا کہ ماہیت اپنے قوام اور تقرر میں فاعل کی محتاج اس حیثیت سے ہے کہ موجود ہونے کا حکم اس پر لگایا جائے،

اور نفس ماہیت ہر اعتبارت صرف نفی محض، اور لیس بسیط اور سلب صرف اور استعداد خالص، قوت محض ہے پھر اس کا موجد و خالق و آفریدگار اس کو تقرر اور ہستی کی طرف جعل بسیط کے ذریعے سے لاتا ہے جس پر پیچھے سے وجود لزومی طور پر بغیر جعل مولف کے توسط کے ماہیت پر مرتب ہو جاتا ہے"

سیدنا الاستاذ کی بجنسہ عبارت ختم ہو گئی اس کتاب میں برکت حاصل کرنے کے لیے ان کی عبارت شریفہ کو میں نے نقل کیا ہے۔

ایک بحث اور مقابلہ

لیکن ابھی ان لوگوں سے بحث اور زور آزمائی کی گنجایش باقی ہے، بہر حال تم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ لوگ یعنی جعل بسیط والے ان سب کی تقریر و تحریر دلائل و حجج کی بنیاد اس پر ہے کہ وجود ایک عقلی اعتباری امر ہے جس کے معنی وہی مصدری موجودیت ہے جو صرف ایک انتزاعی بات ہے، گویا جیسے شیئیت، ممکنیت وغیرہ کا حال ہے۔

لیکن ہم نے اس کو خوب کھول کر بیان کیا ہے کہ خاص خاص وجود در اصل حقیقی اور واقعی امور ہیں بلکہ تمام اشیا میں جو چیزیں سب سے زیادہ حقایق ہونے کی مستحق ہیں وہ یہی وجودات خاصہ ہیں، اور عام وجود یہ بلاشبہہ ایک عقلی اور مصدری معنی ہے، جیسے مصدری حیوانیت وغیرہ،

ان دونوں قبیلوں میں جو فرق ہے اس کو میں ابھی بیان کر چکا ہوں اور آگے بھی تم پر یہ مسئلہ واضح ہوتا چلا جائے گا، اور جب بنیاد ہی ڈھادی گئی تو عمارت خود منہدم ہو گئی۔

پھر اس کو مان لینے کے بعد کہ وجود ایک اعتباری امر ہے اور اس کے سوا وہ کچھ نہیں ہے، لیکن اسی کے ساتھ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ جب وجود ماہیات پہ محمول کیا جاتا ہے تو اس حمل کی مصداق نفس ماہیت ہی ہوتی ہے، جیساکہ ان لوگوں کا خیال ہے، خواہ ماہیت کو وجود کا مصداق جاعل سے صادر ہونے کے بعد کیوں نہ ٹھیرایا جائے کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے گا تو ماہیت اپنے موجود ہونے میں جاعل سے مستغنی ہو جائے گی، بہر حال اگر اس طریقے سے بھی ماہیت کو وجود کے حمل کا مصداق قرار دیا جائے جب بھی یہ بات ناقابل فہم ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ امکان ذاتی سے منقلب ہو کر ایک حقیقت وجوب ذاتی کے احاطے میں داخل ہو گئی، کیونکہ ان لوگوں کے خیال میں واجب بالذات کے وجود کا مناط و مدار اس پہ ہے کہ واجب کی نفس حقیقت خود اپنی ذات کی حیثیت سے موجودیت کے انتزاع کا منشا ہے، اور اس کے حمل کا مصداق ہے، اور امکان ذاتی کا معیار ان کے مسلک میں فقط اس قدر ہے کہ نفس ممکن کی ذات بحیثیت ذات ممکن ہونے کے ایسی نہ ہو، (یعنی موجودیت کے انتزاع کی منشا نہ ہو) پس اگر ممکن جاعل سے صادر ہونے کے بعد اس مقام میں ہو کہ موجودیت کے حمل کا مصداق خود اس کی ذات اس طور پر ہو کہ جس میں کسی دوسری شے کا قطعی طور پر خیال نہ کیا گیا ہو، بلکہ اس کی ذات کے سوا ہر اعتبار سے قطع نظر کر لیا گیا ہو تو ایسی صورت میں وجود تو امکانی ماہیت کا ذاتی ہو جائے گا، اور وجود و ذاتیات کے حمل میں یہ فرق پیدا کرنا مفید نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ماہیت کا علت سے صادر ہونا یا ماہیت کا علت کے ساتھ مرتبط اور وابستہ ہونا یا ایسی قسم کی کوئی اور حیثیت ماہیت کے ساتھ اس وقت ماخوذ ہوتی ہے، یا نہیں ہوتی ہے، جب ماہیت کو وجود کا محکی عنہ قرار دیا جائے، اگر اس وقت یہ حیثیتیں ماخوذ نہیں ہوتی ہیں، تو جو دقت پہلے پیش آتی تھی وہی پھر سامنے آجاتی ہے، یعنی امکان ذاتی، وجوب ذاتی بن جاتا ہے، اور اگر یہ حیثیتیں ماخوذ ہوتی ہیں تو وجود کے محکی عنہ میں بھی یہ حیثیتیں داخل ہو جائیں گی، گویا موجود کے حمل کا جو مصداق ہے اس مصداق میں یہ شریک ہو جائیں گی، ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ جاعل اور خالق سے جو چیز صادر ہوئی اور جو اثر اس کے جعل اور خلق و آفرینش پہ مرتب ہوا، وہ یہ مجموعہ ہے یعنی ماہیت اور وہ حیثیت جو اس کے ساتھ ماخوذ ہے، پس ماہیت کا وجود

وہی حیثیت قرار پائے گی اور فاعل و خالق کا اثر وجود کے ساتھ ماہیت کا اتصاف ٹھیرے گا جیسا کہ مشائی حکما کی وہ رائے ہے جس کی شرح پہلے ہو چکی ہے۔

اس مقام پر زیادہ حیرت تو علامہ دوانی سے ہے، ایک طرف ان کو اس مسئلے میں غلو ہے کہ فاعل کا اثر وجود نہیں بلکہ ماہیت صرف اپنی ذات کی حیثیت سے ہے لیکن دوسری طرف یہی دوانی اپنے بعض تعلیقات میں لکھتے ہیں:۔

"کہ ان کے نزدیک واجب کی حقیقت صرف وجود ہے، ایسا وجود جو محض ہستی ہی ہستی ہے، اور جو خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور اپنی ذات میں ہر قسم کے قیود اور اعتبارات سے وہ پاک اور منزہ ہے، ایسی صورت میں واجب ایک ایسا موجود ہے، جو خود اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے، اور اس کا تشخص بھی اس کی ذات کا اقتضاء ہے، وہ بذات خود عالم ہے بذات خود قادر ہے، مطلب یہ ہے کہ جس قسم کے صفات بھی اس پر محمول کیے جائیں، ان کا مصداق صرف اس کی وہی بسیط ہویت اور شخصیت ہے، جس میں کسی قسم کی کثرت کسی جہت سے ممکن نہیں، اسی طرح واجب کے سوا اور جن چیزوں کو موجود کہا جاتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وجود مطلق کے کسی حصے کی وہ چیز کسی بیرونی سبب کی وجہ سے معروض اور موصوف ہے، یعنی اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھا جائے کہ ایسے موجودات کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ فاعل اور جاعل ان کو اس طرح بناتا ہے، کہ اگر ان چیزوں کو عقل اپنے سامنے رکھ کر سوچے تو وجود اور ہستی کو ان سے پیدا کر سکتی ہے، گویا یہ حیثیت جو اس شئے میں پیدا ہوئی تو فاعل کی وجہ سے پیدا ہوئی ورنہ نفس۔ اس کی ذات کا یہ اقتضا نہ تھا، بخلاف اول (یعنی واجب کے کہ اس میں فاعل کو دخل نہیں)۔

بعض فقروں کو میں نے چھوڑ دیا۔ اس کے بعد دوانی لکھتے ہیں:۔

"یہ معنی جو (موجودات میں) مشترک ہے، اور سب کے لیے عام ہے، اس کا شمار معقولات ثانیہ میں کیا جاتا ہے اور اس لحاظ سے یہ ان دونوں (یعنی واجب و ممکن) میں سے کسی ایک کا بھی عین نہیں ہے، ہاں اس مفہوم کا جب اطلاق کیا جاتا ہے، تو اس کا مصداق واجب میں خود اس کی ذات نفس اپنی ذات کی

حیثیت سے ہوتی ہے' اور واجب کے سوا جتنے موجودات ہیں' ان میں اس کا مصداق
ذات ہی ہوتی ہے' لیکن اس حیثیت سے وہ غیر کی مخلوق اور مجعول ہے' الحاصل
اس مفہوم کا محمول تو ہر ایک میں ذہنی اعتبار سے ایک ایسا امر ہے' جو ذات پر زائد
ہے لیکن وہ چیز جو اس مفہوم اور محمول کے انتزاع کا مبدء اور منشا ہے' ممکن کے اندر'
تو ممکن کی ذات بایں حیثیت ہے کہ وہ فاعل سے حاصل ہوئی ہے' اور واجب میں
واجب کی خود ذات نفس اپنی ذات کی حیثیت سے ہے' کیونکہ واجب جیسا کہ ابھی
بیان کیا گیا' ان لوگوں کے نزدیک ایک خود قائم بالذات حقیقت ہے'' گویا
واجب کی خود ذات ایسی ہے' کہ جب عقل اس کو لحاظ کرتی ہے تو اس سے
وجود کا انتزاع ہوتا ہے' بخلاف ان امور کے جو واجب نہیں ہیں'' انتہی کلام الدوانی

خلاصہ یہ ہے کہ امکانی حقائق اور ماہیتوں کا موجود ہونا' ان لوگوں کے خیال میں
یا تو کسی شئے یعنی وجود کے انضمام اور جوڑنے کا نتیجہ ہوتا ہے' جیسا کہ مشائیوں سے
منقول ہے' یا یہ کہ صرف فاعل ماہیت کا افادہ اور افاضہ فرماتا ہے' جیسا کہ اشراقیوں
کے متعلق مشہور کیا گیا ہے' یا یہ کہ فاعل کا صرف ان ماہیتوں کو اپنی ذات کی طرف
منسوب کر لینا' یا اپنے ساتھ اس کو ربط عطا کرنا' بھی اس ماہیت کی موجودیت ہے'
اسی بنیاد پر' کوئی ماہیت موجود سمجھی جاتی ہے' جیسا کہ بعض لاہوتی خیال کے حکماء کی
طرف منسوب ہے' پہلی شکل تو ان لوگوں کے نزدیک باطل ہی ہے' دوسری کے
بطلان کو میں نے بیان کیا۔ اس لیے جو صورت باقی رہ گئی وہ صرف تیسری ہے'
پس کسی امر کا مخلوق و مجعول ہونا' اب صرف یہ ٹھیرا' کہ ماہیت کا مرتبط اور منسوب ہونا'
بس یہی اس کا موجود ہونا ہے' مقصد یہ ہے کہ ماہیت کی نسبت کے ساتھ جو ترکیبی
ہیئت پیدا ہوتی ہے' وہی مجعول اور مخلوق ہے' اس شق پر پھر یہ ماننا پڑے گا' کہ
ماہیتوں کے ساتھ جعل مرکب کا تعلق ہوتا ہے' یعنی ماہیت اور وجود کے درمیان
جعل مرکب کو تسلیم کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے اس رائے کی تغلیط کی ایک صورت
یہ بھی ہے' کہ یوں تقریر کی جائے'' اگر ماہیت نفس اپنی ذات کے قوام کے لحاظ سے
جاعل کی محتاج ہوتی ہے' تو اس وقت یہ لازم آتا ہے' کہ جاعل ماہیت کی نفس
ذات کو مرتبۂ ذات ہی میں قوام بخشتا ہے' گویا اس مرتبے میں ماہیت کی ذات کا وہ مقوم ہے'

ایسی صورت میں یہ ماننا پڑے گا، کہ جاعل کو ماہیت پر اس قسم کا تقدم حاصل ہے، جیسا کہ کسی ذاتی کو اس شئے پر تقدم حاصل ہوتا ہے، جس کی وہ ذاتی ہوتی ہے یعنی اس کو تقدم بالماہیۃ حاصل ہو، اور اس کے وہ لوگ قائل بھی ہیں، اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جاتا ہے، تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا، کہ ماہیت کا تصور فاعل اور فاعل کے ساتھ جو اس کا ارتباط ہے، اس سے قطع نظر کرنے کے بعد ممکن نہیں، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ ہم بسا اوقات بعض ماہیتوں کو ان کی نفس ذات اور کنہ حقیقت کے اعتبار کے ساتھ اسی اس طرح سوچتے اور تصور کرتے ہیں، کہ اس وقت کسی غیر کا اصلا تصور نہیں ہوتا، چہ جائیکہ فاعل کا، اور ہم ماہیتوں کو جب خود ان کی نفس ذات کے اعتبار سے اپنے سامنے لاتے ہیں، تو ان پر ہم یہ حکم لگاتے ہیں، کہ "یہ ماہیت بجز اپنی ذات ہونے کے اور کچھ نہیں ہے" بہر حال اس سے یہ بات معلوم ہوئی، کہ تمام ماہیتیں اور کلی حقیقتیں، نفس اپنے مرتبۂ ذات میں کسی غیر کے ساتھ کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں رکھتیں، بلکہ ان کو غیر کے ساتھ جو تعلق پیدا ہوتا ہے، وہ مزید دیگر حیثیتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، خواہ وہ حیثیتیں محض عقلی و انتزاعی ہوں، یا خارجی و عینی انضمامی، میں نے اس وقت جو کچھ کہا اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا، کہ خارج میں ماہیت وجود سے منفک اور الگ ہو سکتی ہے، جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے، یا ذہن میں ماہیت کی وجود سے علیحدگی ممکن ہے، جیسا کہ اعیان ثابتہ کے نظریہ و اصطلاح کے متعلق صوفیوں کی رائے ہے، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ ممکن کے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ اس وقت تک کہ موجود نہ ہو لے، کچھ نہیں ہوتا، یعنی وہ اشیاء میں سے کوئی شئے نہیں ہوتا، اور ظاہر ہے، شئیت (کوئی شے ہونا) وجود اور ہستی ہے، جدا ہو کر متحقق نہیں ہو سکتی، جیسا کہ قطعی براہین نے اس کو ثابت کیا ہے، بلکہ جس طرح ان لوگوں کے نزدیک ماہیت جاعل اور خالق کی طرف نفس اپنی ذات کے لحاظ سے محتاج ہے، اور وجود کے اعتبار سے ماہیت کا جاعل کی طرف افتقار صرف ایک عرضی بات ہے نہ کہ ذاتی، اور باوجود اس کے ماہیت اور وجود کے درمیان جدائی و انفکاک اس کی وجہ سے ضروری قرار نہیں پاتا، اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس طریقے میں وہ امر جس نے جاعل کا محتاج بنایا، وہ ماہیت کی

موجودیت ہے، یعنی اس کی نفس ذات خود اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وجود اور ہونے کے حکم لگانے کا وہ منشاء ہے اور اس وقت بھی وجود کا انفکاک اور اس کی علیحدگی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

ایک اور طریقہ بھی ہے، کہ یوں کہا جائے، ممکن ماہیتوں اور کلی حقیقتوں کا تشخص ظاہر ہے، کہ نفس ان کی ذات کا اقتضاء نہیں ہوتا، ورنہ وہ کلی باقی نہ رہیں گی۔ یعنی عقل میں جس کلی کا مفہوم حاصل ہوتا ہے، اس مفہوم کی وہ معروض اور موصوف باقی نہ رہیں گی، لامحالہ ماننا پڑے گا کہ ان کا تشخص کسی بیرونی امر کا اقتضاء اور نتیجہ ہے، جو ماہیت کو عارض ہوتا ہے، اور اس پر زائد ہے، پھر قوم کا یہ مسلمہ ہے، کہ کوئی چیز جب تک متشخص نہ ہولے، موجود نہیں ہو سکتی، اور ارباب تحقیق نے ثابت کیا ہے کہ تشخص صرف وجود خاص کا نام ہے، خواہ وہ حقیقی اور خارجی امر ہو، یا انتزاعی عقلی، کیونکہ اس کلی حقیقت کے تمام افراد جو فرض کیے جا سکتے ہیں، ان کو جاعل اور خالق کی طرف برابر کی نسبت ہوتی ہے، پس جب تک ماہیت کو کسی خاص فرد کے ساتھ کوئی خصوصیت حاصل نہ ہو گی، وہ جاعل سے صادر بھی نہیں ہو سکتا۔

ان تمام امور کا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ وہ چیز جو دراصل بالذات مخلوق اور اور مجعول ہوتی ہے، وہ کلی ماہیت کی ذات نہیں ہے، بلکہ ماہیت کو جب تعین یا وجود، یا تمہارا جو بھی جی چاہے اس کا نام رکھ لو، اس کی حیثیت کے ساتھ جب فرض کیا جائے، تب وہ مخلوق اور مجعول بننے کے لائق ہوتی ہے۔

اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ کہ ماہیت کا تشخص تو نفس فاعل ہی کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسا کہ ماہیت کے وجود کا حال ہے، یعنی وہ بھی نفس فاعل سے حاصل ہوتا ہے، نہ کہ کسی ایسی زاید چیز سے جو ماہیت کے ساتھ کسی نہ کسی وجہ سے ماخوذ ہو۔

اس لیے کہ ہم اس کے جواب میں یہ کہیں گے، کہ یہ بات تو اس وقت درست ہو سکتی ہے، جب فاعل کا اثر ماہیت کو نہیں بلکہ حقیقت وجود کے کسی خاص طرز اور پیرایے کو قرار دیا جائے، کیونکہ ماہیت چونکہ ایک کلی حقیقت ہوتی ہے، اس لیے اس کو نفس ذات کی حیثیت سے اس طور پر تصور کر سکتے ہیں کہ،

جس میں فاعل یا فاعل کے سوا جو بھی چیز ہو، اس سے قطع نظر کرلیا جائے۔ پس اگر ماہیت کا نفس اپنی ذات ہی کی حیثیت سے موجود اور ممکن ہونا جائز سمجھا جائے گا، تو لازم آتا ہے، کہ ماہیت واجب بالذات ہو جائے۔ جیسا کہ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اور جب یہ ممکن نہیں، تو اب پھر کھلی ہوئی بات ہے، کہ جب وہ خود اپنی ذات کی رو سے واقع میں متعین و موجود نہیں ہو سکتی، تا ایں کہ اس کے اندر کوئی ایسا تغیر ہو، کہ وہ حال جس پر وہ اپنی نفس ذات کی حیثیت سے تھی، وہ جاتا رہے، کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ اگر ماہیت اپنے وجود کے ساتھ اسی حال میں رہے، جس میں وہ خود نفس ذات کے اعتبار سے تھی، اور جو حال اس کا نفس مرتبۂ ذات میں تھا اس میں کوئی تغیر نہ ہو، تو یقیناً ایسی ماہیت نہ بالذات متعین اور موجود ہو سکتی ہے، اور نہ بالغیر، اور اگر اس میں (بوقت وجود) تغیر ہوتا ہے کہ تو یہ تغیر یا اس طرح ہو گا، کہ ماہیت کے ساتھ کسی ضمیمے کا اضافہ فرض کیا جائے، مثلاً وجود کا، یا یہ فرض کیا جائے کہ خود ماہیت اور اس کا حال اس کو کسی غیر کے ساتھ کوئی نسبت نہ تھی اور نہ ارتباط تھا، یکایک، اس کے بعد اسی میں غیر سے نسبت اور ارتباط بھی پیدا ہو گیا، پہلی شق (یعنی ضم ضمیمہ والی) تو خود ان لوگوں کے خیال میں باطل ہے۔ اور دوسری صورت میں "حقائق کے انقلاب" کا دعویٰ کرنا پڑے گا جو بالذات ممتنع اور محال ہے۔

ایک اور طریقہ بھی اس کے ابطال کا یہ ہے، کہ یوں تقریر کی جائے، "جو لوگ ماہیت کے درمیان جاعلیت اور مجعولیت کے قائل ہیں، ان کے اس قول کی بنیاد پر لازم آتا ہے کہ سارے ممکنات اعتباری امور بن کر رہ جائیں، کیونکہ ان کے خیال کے مطابق وجود تو صرف ایک اعتباری سی چیز ہے، پس ممکنات کے سلسلے میں اثر کرنے والی اور اثر قبول کرنے والی شئے صرف ان کی ماہیتیں ہوں گی، جس میں وجود کے اعتبار کو دخل نہ ہو گا، پس سارے مخلوقات اور مجعولات، خصوصاً مخلوق اول، اور مجعول اول کے سوا جتنے مجعولات ہیں، وہ ماہیات کے لوازم قرار پائیں گے۔ اور ماہیت کے لوازم ان کے خیال میں محض ایسی اعتباری چیزیں ہیں، جن کو کسی قسم کا تحقق حاصل نہیں ہے اس مسئلے پر

خاص طور سے غور کرنا چاہئے

ایک عرشی تنبیہ | صاحب الاشراق اور اس کے متبعین، کا عقیدہ واجب تعالی اور عقول، ونفوس کے متعلق یہ ہے کہ یہ ایسی نوری ذاتیں ہیں، جن کی نوریت اور وجود خود ان کی ذات کے سوا کوئی زائد امر نہیں ہے، ان لوگوں نے اپنا یہ عقیدہ ان قدیم حکماء کی رائے کی بنیاد پر قائم کیا ہے، جن میں اغاثاذیمون انباذقلس فیثاغورس سقراط افلاطون کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اسی نظریے کی بنیاد پر، وجود کے اعتباری ہونے کے دعوے کی ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ یہ لوگ جس وجود کو اعتباری کہتے ہیں، اس سے مراد وہ عام وجود ہے جس کا تصور بدیہی ہے، نہ کہ وہ خاص خاص وجود جو در اصل انوار کے مختلف مراتب کی بجنسہ تعبیر ہے، اور ان کے کلام کی تاویل میں یوں کہا جائے، کہ وہ سارے دلائل جو اس دعوے کے ثبوت میں پیش کیے جاتے ہیں، یعنی ماہیت کا اتصاف وجود کے ساتھ نہیں ہوتا، اس سے ان کی غرض یہ ہے، کہ کسی ماہیت کو وجود خارج میں عارض نہیں ہوتا، نہ کہ وہ اس کے قائل ہیں، کہ خود وجود کے بعض افراد کا بالذات قیام ناممکن ہے، لیکن ہر اس توجیہ میں ایک دشواری اس وقت پیش آجاتی ہے، جب عرضی انوار کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یعنی وہی جن کو عارضی وجودوں سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ نور تو ایک بسیط اور واحد حقیقت ہے، اور اس کے افراد میں جو کچھ بھی تفاوت پیدا ہوتا ہے، وہ صرف شدت وضعف کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے۔ (اور اس نور کے انتہائی کمال کی شکل یہ ہے، کہ نور اس مرتبے میں ہو، جس کو نور غنی اور واجبی کہتے ہیں۔ اسی طرح اس کا انتہائی ضعف اور نقص یہ ہے، کہ وہ کسی شئے کو عارض ہو، خواہ وہ شئے کوئی نوری جوہر ہو، یا تاریک وظلمانی جوہر ہو، یا ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں، کہ ان لوگوں کی غرض صرف مشائی حکماء سے محض مباحثہ کرنا ہے، بسا اوقات، نزاع اور مباحثے کی صورت میں ایسا رویہ اختیار کیا جاتا ہے لیکن اس کے بعد جو اصل حقیقت ہوتی ہے، اس کی طرف بھی اشارہ کر دیا جاتا ہے، اگرچہ وہ اشارہ مخفی ہی کیوں نہ ہو، اور یہ بات ایسے آدمی پر واضح ہو سکتی ہے، جس نے شیخ الاشراق کے کلام کا بغور مطالعہ کیا ہے۔

بہر حال مذکورۂ بالا مفروضے کی بنیاد پر اب ہم کہتے ہیں کہ ان شخصی نورانی ذاتوں کے صدور کے متعلق اور ان میں بعض کا بعض کے جعل بسیط کے طور پر مجعول و مخلوق ہونے کے متعلق وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا جو متاخرین پر اس وقت وارد ہوتا ہے، جب ماہیات و کلی طبائع کے مجعول و مخلوق ہونے کی صورت میں یہ اعتراض کیا جاتا تھا کہ ایسی صورت میں ماہیات اور ممکنات اعتباری امور بن جاتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک خود ممکنات کی ذاتیں دراصل وہی حیثیت رکھتی ہیں، جو خاص خاص وجودوں کو مشائیوں کے نزدیک حاصل ہے، یعنی جیسا کہ وجودات خاصہ کے متعلق مشائیہ یہ کہتے ہیں کہ ان کے حقائق شخصی ہیں، اور ان کے ادراک و تعقل کی صورت صرف یہی ہے، کہ ان کو وجودی حضور اور اشراقی شہود حاصل ہو، اور ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں، کہ وجود کے مراتب میں ہر مرتبہ صرف اس مرتبے میں ہوتا ہے، اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، یہی بات اس کی مقوم اور اس کے قوام حقیقت کی حاصل کرنے والی ہے، اس لیے ان کا تصور اور ان کا لحاظ اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ اس کے ماقبل کا تصور اور لحاظ نہ کر لیا جائے۔ پس ہر وجود کو جو اپنے ماقبل سے ربط ہے، یہی اس کی عین حقیقت ہے، اور اسی لیے اس کا تعقل و ادراک اس کی علت سے غیر مرتبط کرنے کے بعد ممکن نہیں، پس ان کی ذات کی تخلیق اور ان کا جعل صرف یہی ہے، کہ ان کو اول سے ایسا ارتباط پیدا ہو گیا، کہ باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے، یعنی نہ واقع میں جدا ہو سکتے ہیں، اور نہ مرتبۂ تصور و خیال میں اور ان کا حال ان ماہیتوں کے مانند نہیں ہے، جن کو ان کے غیر سے منفک اور جدا کر کے اس بنیاد پر تصور کر سکتے ہیں، کہ وہ کبھی خارج اور کبھی ذہن میں پائی جاتی ہیں۔ اور ان ماہیتوں کے معانی ان معانی سے بالکل علیحدہ ہیں، جن کو دونوں وجود یعنی خارجی وجود اور داخلی وجود عارض ہوتے ہیں، اور ان کو حق اول سے کوئی ربط نہیں ہوتا، اور نہ دنیا کی چیزوں میں سے کسی چیز سے، ان ماہیتوں کو جو کچھ ربط ہوتا ہے، وہ صرف ان کے ان اجزاء سے ہوتا ہے، جو خود بھی کلی امور اور اضافی مفہومات ہوتے ہیں، اگرچہ

اپنی ماہیتوں کے لحاظ سے ان کا غیر سے ارتباط ہو جاتا ہے، لیکن جس کو ربط دیا جاتا ہے، اور جس کے ساتھ ربط قائم کیا جاتا ہے، دونوں کا حکم ایک ہوتا ہے، یعنی جاعل اور خالق کے ساتھ اپنی ماہیت کی رو سے عدم تعلق میں دونوں برابر ہیں، اس لیے ان ماہیتوں پر وجود کا حکم لگانا بغیر اس کے ممکن نہیں، جب تک ان میں کسی اور حیثیت سے جو اس کی ذات کے سوا ہو، اس کا لحاظ نہ کرلیا جائے۔ اور ان کے امکان کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ وجود و عدم، یا صدور و عدم صدور، کی نسبت ان کے لیے مساوی ہوتی ہے، یا کہا جائے کہ وجود و عدم کی ضرورت کے سلب ونفی کی نسبت ان کی جانب برابر ہوتی ہے، اور نوری ذاتوں کے امکان کے معنے یہ ہوتے ہیں، کہ ان کو غیر کے ساتھ تعلق ہے، ایسا تعلق کہ جاعل اور خالق کے ساتھ جو ان کا تعلق ہے، اس سے اگر قطع نظر کرلیا جائے، تو اس کے بعد وہ کچھ نہیں رہ جاتیں، نہ وجود ہی، اور نہ ماہیت، گویا ان کے اعتبار سے جاعل سے قطع نظر کرنا، خود ان کی نفس جوہر ذات سے قطع نظر کرنا ہے بخلاف کلی ماہیتوں کے کہ ان کے معانی کو بہ آسانی اس طور پر تصور کیا جاسکتا ہے جس میں غیر سے بالکل قطع نظر کیا گیا ہو۔

اور حکمائے اشراقیہ جو جعل بسیط کے قائل ہیں، ان کے نزدیک علّیت کا دارمدار صرف کسی چیز کے وجود محض ہونے پر ہے، جیسا کہ کتاب تلویحات کے اصطلاحات سے معلوم ہوتا ہے، یا نور محض ہونے پر جیسا کہ کتاب حکمۃ الاشراق کی اصطلاحات کا اقتضاء ہے اگرچہ حقیقی موجد ان کے نزدیک صرف وہی وجود ہے، جو واجب ہو، اور جس سے زیادہ اشد وجود ممکن نہیں، اور وہ ایسا بے نیاز اور غنی نور ہے، جس میں کسی قسم کا کوئی پہلو فقر و احتیاج کا نہ ہو، اور وجود کے متعلق تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ اس کا علم بغیر شہودی حضور کے ناممکن ہے نیز یہی حال نور کا بھی ہے، کہ اس کی کنہ ذات کے ادراک کی صورت بجز اشراقی تعلق اور اضافت کے، یا عینی و خارجی وجود کے اور کوئی شکل نہیں ہے، کیونکہ اگر وجود کا کسی قسم کا علم صورت کے ذریعے سے (جس کو علم صوری کہتے ہیں) یا ادراک ذہنی کی راہ سے حاصل ہونا ممکن ہو، تو انقلاب حقیقۃ کی دشواری پھر سامنے آجاتی ہے جس کی

زیادہ وضاحت میں نے اپنے بعض رسالوں میں کی ہے، بہر حال حاصل کلام یہ ہے، کہ ایسی صورت میں یہ یقینی ہے، کہ ان کے نزدیک یعنی اشراقیوں کے مشرب میں وجودی اور نوری معلومات دراصل اپنی ان علتوں، اور اسباب کے ذہنی لوازم نہیں بلکہ خارجی لوازم ہیں، جو جعل بسیط کے طور پر ان کے جاعل اور خالق ہیں،

اور ان کا اپنے علل و اسباب کی ماہیتوں کے مجعول و معلول ہونے سے یہ لازم نہیں آتا، کہ یہ ان کے لوازم دونوں وجودوں میں ہیں، تا ایں کہ اس پر یہ متفرع ہو، کہ ان کا شمار پھر ایسے لوازم ماہیات میں ہو جائے گا، جو ماہیتوں کو دونوں وجودوں سے قطع نظر کرنے کی صورت میں بھی لازم ہوتے ہوں، اور اس بنیاد پر پھر ان کو اعتباری لوازم ٹھیرایا جائے۔ یہ بات تو اس وقت لازم آسکتی تھی جب ان کے علل و اسباب ایسے خالص ہستی و وجودیانیتوں میں سے نہ ہوتے جن کا حصول ذہن میں ناممکن ہو، اور ہم کہہ چکے ہیں، کہ ان کا حال تو یہی ہے،

پس اس تمام گفتگو سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حقائق و ماہیات کی دراصل دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک قسم تو وہ ہے جو بجنسہ انیت (یعنی تحقق و وجود و ہستی) ہو، اور ایسی ماہیتیں نہ کلی ہوتی ہیں، نہ جزئی، یعنی ان کے متعین و متشخص ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کسی خارجی اور زائد امر کے ذریعے سے ان کا تعین و تشخص حاصل ہوا ہو، بلکہ ان کی ذات ہی بجنسہ تشخص و تعین ہوتی ہے، کیونکہ وجود اور تشخص معلم اول کے نزدیک ایک ہی شے ہے، اور یہی خیال ارباب تحقیق و عرفان کی ایک بڑی جماعت کا ہے، دوسری قسم ماہیت کی وہ ہے، جو شرکت اور کلیت وغیرہ صفات کو قبول کرتی ہے،

پس پہلی قسم کی ماہیت کے لوازم بجز خارجی لوازم، اور شخصی ذاتوں کے اور کچھ نہیں ہوتے، بخلاف دوسری قسم کے لوازم کہ وہ صرف ایسے اعتباری اور کلی امور ہوتے ہیں، جن کا خارج میں وجود نہیں ہوتا، اور یہ دونوں باتیں اپنے مقام پر ثابت شدہ ہیں، بہر حال میں نے جو کچھ کہا ہے، اس کی صداقت ان ہی لوگوں پر واضح ہو سکتی ہے جنھوں نے حکماء کے اقوال میں کامل غور و تامل سے کام لیا ہو، اور اس کے ساتھ ان کی خود فطرت بھی ہر قسم کے آفات سے پاک ہو، بمر سے

صفات نے ان کی طبیعتوں کو بیمار نہ کر دیا ہو،

عجیب بات یہ ہے، کہ جو لوگ ماہیات کے درمیان جاعلیت اور مجعولیت کے قائل ہیں، ان میں اکثروں کا دعویٰ ہے کہ کسی ایک حقیقت خواہ جنسی ہو، یا نوعی ان کے افراد میں تشکیکی طور پر کسی قسم کا کوئی تفاوت نہیں ہوتا، ان لوگوں نے تشکیک کے خیال کی تغلیط میں بہت مبالغے سے کام لیا ہے، لیکن اسی کے ساتھ لوگ وجود کے اعتباری ہونے کے بھی قائل ہیں، نیز اس کی بھی وہ صراحت کرتے ہیں، کہ معلول کی ماہیت پر علت کی ماہیت کو مقدم ہونا ضروری ہے۔ مگر اس سلسلے میں وہ اس سے بالکل غافل رہے ہے، کہ جب علت اور معلول دونوں جوہر کے انواع و اقسام میں سے ہوں گے، جیسے عقل فعال اور ہیولیٰ، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ، ان کو اس کا بھی اعتراف کرنا پڑے گا، کہ علت کا جوہر اپنی جوہریت میں معلول کے جوہر سے مقدم ہوگا، لیکن اس سے اپنی بیزاری کا اظہار کرتے ہیں، تشکیک کی بحث چونکہ آگے بہ تفصیل آرہی ہے۔ اس لیے اس مسئلے کے متعلق جتنے شکوک و شبہات ہیں، ان کا ازالہ وہیں کیا جائے گا،

ایک عرشی دانائی

پس اصل اس مسئلے میں یہی ہے، کہ یہاں وجود ہی جعل بسیط کے ساتھ مجعول ہوتا ہے، نہ کہ اشیاء کی ماہیتیں کیونکہ ماہیتوں کو اگر نفس ان کی ذات کی حیثیت سے لحاظ کیا جائے، تو ان کو فاعل کے ساتھ کسی قسم کا تعلق نہیں ہوتا، اور ہم نے تفصیل کے ساتھ یہ بیان کیا ہے، کہ معلول کو نفس معلول ہونے کی حیثیت سے علت کے ساتھ ایک خاص قسم کا ارتباط اور علاقہ ہوتا ہے، جس کی حقیقت اور کنہ اگرچہ نامعلوم ہے، (بہر حال وجود کا مجعول ہونا ہر صورت میں درست ہے) خواہ وجود کو ایسی ماہیت والی چیز تسلیم کی جائے، جو بالذات مختلف ماہیتوں میں سے کسی خاص ماہیت کی اس طرح مقتضی ہوتی ہے، کہ اس کے اور ماہیت کے درمیان جعل کے حائل ہونے کی ضرورت نہ ہو، یا وجود کے ساتھ یہ بات نہ فرض کی جائے،

اب اگر تم اس پر یہ کہو کہ ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف، اگر اسی کو جاعل کا پہلا اثر قرار دیا جائے جیسا کہ مشائیوں کی طرف عام طور پر یہ خیال

منسوب کیا جاتا ہے، اور اس کا مطلب وہی لیا جائے کہ مراد اس سے "ہیئت ترکیبی
ہے" جیسا کہ پہلے اس کی تحقیق ہو چکی ہے، تو میں کہوں گا۔ کہ یہ بات دو وجہ سے
فاسد ہے، پہلی بات تو یہ ہے، کہ ایسا فاعل جو خود موجود ہو ضروری ہے کہ اس کا
اثر بھی موجود ہو، اور اتصاف کو خواہ کسی معنیٰ کی حیثیت سے بھی لیا جائے۔ ہر حال میں
وہ صرف ایک اعتباری امر رہتا ہے، پس اس کو جاعل کا اثر کس طرح قرار دے سکتے
ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ کسی شئے کا کسی صفت کے ساتھ موصوف ہونا یہ بات
اگرچہ اس کی مقتضی نہیں ہوتی، کہ اس صفت کا بھی ثبوت ہو، لیکن موصوف کے
ثبوت کے بغیر اس اتصاف کی تصحیح ناممکن ہے، پس اب ماہیت کے لیے ثبوت ضروری
ہوا۔ سوال ہوتا ہے، کہ وجود کے ساتھ متصف ہونے سے پہلے ماہیت کا یہ
ثبوت آخر کس طرح ہے، اگر اسی وجود کی بدولت ہے، تو شئے کا خود اپنی ذات پر
مقدم ہونا لازم آئے گا، نیز یہ تحصیل حاصل بھی ہے، اور اگر ماہیت کے لیے یہ ثبوت
اس وجود کے سوا کسی دوسرے وجود کے ذریعے سے حاصل ہوگا، تو اب ہم
اپنی گفتگو کو اس وجود سابق کے متعلق ان ہی لفظوں میں جاری کر دیں گے جس کا
لازمی نتیجہ تسلسل ہے"۔

ہاں اگر یوں کہا جائے، کہ جاعل سے جو اثر پہلے پہل بالذات صادر ہوتا
ہے، وہ تو دراصل ایک امر مجمل ہوتا ہے، پھر اسی امر مجمل کو عقل اپنی تحلیلی، قوت کے ذریعے
سے ماہیت اور وجود کے رنگ میں تحلیل کرتی ہے، یعنی جو ہیئت ترکیبی کا مفاد
ہے، اگر اس طرح توجیہ کی جائے تو یہ ایک ٹھکانے کی بات ہو سکتی ہے،
لیکن تحلیل کے بعد ہم یہ حکم کریں گے کہ وجود تو جاعل کا بالذات اثر ہے، اور
ماہیت کو چونکہ نفس اپنی ذات من حیث ھی ھی کے سوا کسی ایسی چیز سے کوئی تعلق
نہیں ہوتا، جو اس کی ذات سے خارج ہو، اس لیے وہ جاعل بالذات کا اثر نہیں ہے،
بہر حال ان تمام تقریروں سے یہ امر واضح ہو گیا کہ بالذات جو چیزیں (جاعل)
سے صادر ہوتی ہیں، وہ دراصل وجودوں ہی کا سلسلہ ہے، نہ کہ کوئی اور چیز، پھر
عقل ہر ایک وجود میں کچھ ایسے ذاتی کلی صفات پاتی ہے، جو ان ہی وجودوں سے
ماخوذ ہوئے ہیں اور بغیر کسی بیرونی چیز کے لحاظ کے، خود یہ صفات ان وجودوں پر

محمول ہوتے ہیں، ان ہی صفات اور نعوت کا نام ذاتیات ہے پھر ان کو عقل وجود کی طرف منسوب کرتی ہے، اور ان ذاتیات کو بھی موجودیت کے ساتھ متصف کرتی ہے، یعنی اس مصدری معنے کے ساتھ جس کا ترجمہ "ہونا" ہے۔

اور یہی مطلب محقق طوسی کے اس قول کا ہے، جو انھوں نے ان لفظوں میں اپنی کتاب مصارع المصارع میں درج کیا ہے۔

"معلولوں کے وجود، واقع میں ان کی ماہیتوں پر مقدم ہوتے ہیں،
لیکن عقل میں وجود ہی متاخر ہو جاتا ہے (اور ماہیت مقدم)"

میں نے اس قول کا جو مطلب بیان کیا۔ اس پر وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا، جو بعضوں نے کیا ہے، کہ صفت کا موصوف پر مقدم ہونا، ایک غیر معقول بات ہے وہ یہ ہے، کہ تم یہ جان چکے ہو، کہ نفس الامر اور واقع میں جو چیز بالذات پہلے تحقق ہوئی ہے، وہ وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، پھر عقل اس وجود سے ماہیت کو منتزع کرتی ہے، اور اس پر اس مصدری معنی والی موجودیت کو محمول کرتی ہے، جو وجود سے ماخوذ ہوئی ہے، پس ماہیت کی در اصل جو صفت ہے، وہ یہی مصدری معنے والی موجودیت ہے، اور جو ماہیت پر مقدم ہے، وہ حقیقی وجود ہے، خلاصہ یہ ہے کہ واقعی و اصلی، یا اعتباری و انتزاعی ہونے میں، وجود اور ماہیت کا حال ہمارے مسلک میں اس کے بالکل برعکس ہے، جو عام جمہور کا خیال ہے، اور یہ بھی عجائب روزگار میں سے ہے، چاہیئے کہ تم اس پر اچھی طرح غور کرو۔

اور اسی کے قریب قریب وہ بات ہے، جو بعض ارباب تحقیق نے لکھا ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے، کہ قدرت کی تاثیر ماہیت ہی میں ہوتی ہے، لیکن یہ ماہیت خود وہی "موجود" ہے، اس بنیاد پر فاعل اور جاعل کا اثر، مثلاً سواد (سیاہی) ہے، جو خود وجود ہے، نہ یہ کہ سواد کا وجود یا سواد کا وجود کے ساتھ اتصاف، یا اتصاف کی یہ حیثیت کہ یہ چیزیں فاعل کے اثرات ہیں، بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ عقل سواد کو مثلاً فاعل کی طرف اس حیثیت سے منسوب کرتی ہے، کہ وہ موجود ہے، نہ کہ اس

حیثیت سے کہ وہ سواد ہے، پس اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ سواد فاعل سے موجود ہوا ہے، یہ نہیں کہتے کہ فاعل سے سواد ہے یا وہ عرض ہے، انتہی کلامہ۔

غور کیا جائے تو یہ بات سچی معلوم ہوتی ہے، بشرطیکہ "موجود" کا جو لفظ اس قائل نے استعمال کیا ہے اس سے مراد وہی حقیقی وجود مراد لیا جائے، جو کسی غیر کے ذریعے سے نہیں، بلکہ خود نفس اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے، جیسے وہ مضاف جس کی اضافت خود اس کی ذات کا اقتضاء ہو، نہ کہ کسی دوسری اضافت کا نتیجہ ہو، جو اس کو بھی عارض ہوئی ہو، یا اس کے سوا دوسری چیزوں کو بھی عارض ہوئی ہو، لیکن افسوس ہے، یہ شخص اس کا قائل نہیں ہے، بلکہ "موجود" کا لفظ اس شخص کے خیال میں ایک بسیط کلی مفہوم ہے، جو ہر ایک کو شامل و محیط ہے، اور جس کا تصور بدیہی ہے، ظاہر ہے کہ اس معنے کے اعتبار سے "موجود" فاعل کا اثر کسی طرح نہیں قرار پا سکتا، کیونکہ یہ تو صرف ایک اعتباری امر ہے۔

بھمنیار نے اپنی کتاب "تحصیل" میں لکھا ہے، "فاعل جب وجود کا افاضہ کرتا ہے تو اسی وقت وجود واجب ہو جاتا ہے، اور کسی شے کے وجود کا افاضہ اور افادہ بہ نفسہ اس کی حقیقت کا افادہ و افاضہ ہے، نہ یہ کہ یہ صرف وجود ہی کا افاضہ ہوتا ہے، کیونکہ بجائے خود وجود کی بھی تو ایک حقیقت اور ماہیت ہے، اور یہ بھی کلیہ ہے، کہ ہر ایسی ماہیت جو مرکب ہو، اس کی یافت اور تحقق کے لیے تو سبب کا ہونا ناگزیر ہے، لیکن اس واسطے کہ اس حقیقت پر خود اس کو محمول کریں، اس کے لیے سبب کی قطعاً ضرورت نہیں، مثلاً انسان کو لیجیے، یہ اپنے تحقق اور پائے جانے میں ظاہر ہے کہ سبب کا محتاج ہے، لیکن انسان پر خود انسان کو محمول کرنے کے لیے سبب کی کیا ضرورت؟ اسی کے ساتھ حق سے قریب تر یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے، کہ ایسا موجود جس کی کوئی علت اور سبب ہو، اس کے لیے مرکب ہونا ضروری اور واجب ہے تاکہ اس کا معلول ہونا صحیح ہو سکے، نیز اس لیے بھی کہ جو موجود معلول ہوگا، اس کا ممکن ہونا ضروری ہے، پس (قوت) سے فعل کی طرف آنے کا وہ محتاج ہوگا، اور ہم معلول سے مراد ہی یہ لیتے ہیں کہ بالذات اس کی حقیقت اپنے تمام ذاتی اعتبارات کے ساتھ بالفعل نہیں ہے،

مثلاً تم اگر مثلث کو تصور کروگے، تو ضرور اس کے ساتھ تینوں خطوط کا بھی تصور کروگے۔ اسی طرح جب معلول کو تصور کروگے، تو اس کے ساتھ علت کا تصور بھی ناگزیر ہے" انتہیٰ۔

ہم جس بات کے درپے ہیں، گزشتۂ بالا عبارت سے بوجوہ مختلف اس کی تائید ہوتی ہے۔

جن میں سے ایک بات تو یہ ہے، کہ فاعل کا اثر، اور جو چیز اس اثر پر مرتب ہوتی ہے، وہ اپنی بسیط حقیقت کے ساتھ وجود ہی ہے، اور فاعل کی ماہیت میں تاثیر کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس نے (یعنی فاعل نے) اس ماہیت کے وجود کا اس پر افاضہ کیا۔

دوسری بات یہ ہے، کہ اس قول سے صراحۃً یہ امر ثابت ہوگیا کہ کسی ذات کا خود اپنے اوپر محمول ہونے کے لیے کسی علت اور سبب کا دست نگر نہیں ہوتا خواہ وہ کوئی جدید علت ہو، یا وجود ہی والی علت ہو۔

تیسری بات اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ معلول کے وجود کی حقیقت کا تقوم دراصل علت کے وجود سے اس طور پر ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے سے جدا کرکے تصور کرنا ناممکن ہے۔

یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے، کہ "ہمنیارؔ" کی مراد "ماہیت مرکبہ" سے امکانی حقیقت ہے جب وجود کے ساتھ اس کا اعتبار کیا جائے۔ خواہ اپنے مرتبۂ ذات میں یہ امکانی حقیقت بسیط ہو، یا مرکب۔

ایک شک اور اس کا ازالہ

بسا اوقات بعضوں کو یہ وہم ہوتا ہے، کہ صرف وجود کا تنہا معلول ہونا ناممکن ہے، کیونکہ وجود تو ایک واحد حقیقت ہے، اب اگر علت اور سبب کی تاثیر صرف اکیلے وجود میں مانی جائے گی، تو پھر یہ علت تو ہر معلول کی علت بن جانے کی مستحق ہو جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً گرم پانی میں گرمی کی پیدائش اگرچہ ایک ایسی علت کا فیض ہوتا ہے جو عالم مادی سے جدا ہے، یعنی اس کا سبب مبدءِ مفارق ہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ فیضان کسی نہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہے، ورنہ چاہیے کہ پانی ہمیشہ گرم رہے، کہ اس کی علت یعنی مبدءِ مفارق کا وجود دوامی ہے، اب اگر اس شرط پر گرمی کی ماہیت نہیں، بلکہ

صرف گرمی کا وجود موقوف ہو، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ٹھنڈک اور برودت کے وجود کی شرط جس وقت پائی جائے، اس وقت بھی گرمی کا وجود پایا جائے، مثلاً پانی جو ٹھنڈک کے وجود کے لیے شرط ہے، جس وقت اور جہاں پایا جائے ٹھیک اسی وقت اور اسی مقام میں گرمی کا وجود بھی متحقق ہو، کیونکہ برودت (کی ماہیت نہیں بلکہ) اس کا وجود ظاہر ہے، کہ حرارت (گرمی) کے وجود کا ہم دم و ہم قدم ہے پس جو ان میں سے کسی ایک کے لیے شرط ہے، ضرور ہے کہ دوسرے کے لیے بھی شرط ہو، اور اسی بنیاد پر لازم آتا ہے، کہ پانی کے چھونے کے ساتھ ہی گرمی کے وجود کا بھی فیضان لازمی و ناگزیر ہو جائے، کیونکہ ماہیت قبول کرنے کے لیے تیار ہے، اور فاعل فیض بخشی کے لیے مستعد، پھر جب شرط بھی حاصل ہو گئی، تو اب معلول کے وجود کو کون روک سکتا ہے، اور یہی مطلب تھا، اس دعوے کا کہ اس صورت میں "ہر شے کا وجود ہر شے کے وجود کے ساتھ ضروری ہو جائے گا" جو بداہتہً باطل اور حسی طور پر ایک مہمل اور بیہودہ بات ہے، لیکن جن اصول و قواعد کی جانب میں تمھاری رہنمائی کرتا آرہا ہوں۔ اگر ان کو پیش نظر رکھو گے، تو اس قسم کے شکوک کے متعلق ہم کو اپنے اوپر مزید بار ڈالنے کی ضرورت نہ ہو گی۔

تنبیہ حکما کی دقیق باتیں، اور ان کے لطیف اقوال یا جن باریک اور گہرے معانی کی طرف انھوں نے اپنے کلام میں اشارے کیے ہیں، اے دوست! میں تم کو چوکنا کرنا چاہتا ہوں، کہ ان امور کے متعلق تمھاری سمجھ میں کوئی کجی اور برائی نہ پیدا ہو۔

مثلاً حکما کے اقوال میں سے یہ دعویٰ نقل کیا جاتا ہے، کہ "جوہر خود اپنی ذات سے جوہر ہے" اور "عرض اپنی ذات سے عرض ہے" ایسے لوگ جو مقصد تک نہ پہنچ سکے انھوں نے یہ خیال پکا لیا، کہ گویا ان حکیموں کے نزدیک جوہر اور عرض اپنے بننے اور اثر قبول کرنے میں یعنی جعل اور تاثیر میں بالکلیہ (جاعل اور خالق) سے بے نیاز ہیں، جو ان کے قول کا یہ مطلب سمجھا، قطعاً غلط سمجھا، بلکہ بات یہ ہے، کہ تم اگر وجود دں، اور ان کے حالات پر ان کے لوازم پر غور کرو گے، تو تم کو نظر آئے گا، کہ جو چیزیں موجود ہیں، وہی موصوف اور ملزوم کی حیثیت رکھتی ہیں، باقی ایسی چیزیں

یعنی مثلاً جو کلی معانی ہیں، یا ذہنی مفہومات ہیں، ان سب کو صفات اور لوازم کی نوعیت پر پاؤ گے،

اور جس طرح تمہیں یہ نظر آئے گا، اسی کے ساتھ تم یہ بھی محسوس کروگے، کہ وجودی موصوفوں کے درمیان جو کچھ بھی اختلاف پایا جاتا ہے، ان سب کی بنیاد عقل اور معرفت (کی تحلیلی و ترکیبی کارناموں پر مبنی ہے) کہ ان ہی لوازم اور صفات کی بنیاد پر جو کبھی (اپنے موصوف) کے ذاتیات ہوتے ہیں کبھی عرضیات عقل ان کے موصوفوں میں بھی اختلاف پیدا کرتی ہے،

باقی ان لوازم و صفات کا باہمی اختلاف تو یہ ایک بالکلیہ فطری امر ہے، اور یہ ان کے باہم ذاتی اختلافات اور ان وجودوں کے اختلاف کا ثمرہ ہے، جو نقص و کمال شدت و ضعف تقدم و تاخر میں مختلف مراتب اور منازل کے لحاظ سے مختلف ہیں، کیونکہ ان کے خالق اور باری ہی نے ان کو ان ہی اختلافی شانوں کے ساتھ پیدا فرمایا، اور یہ اختلاف کسی سبب کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ یہ ان کے خود ذاتی اقتضا کا اثر ہے، مثال سے، اس کو یوں سمجھو، مثلاً اسود (کالا) ابیض (گورا) ان دونوں میں اختلاف صفت سواد اور بیاض کے باہمی اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن خود سواد کا بیاض سے اختلاف، تو یہ اختلاف ان دونوں کی ذات کا اقتضا ہے، جس کی بنیاد کسی خارجی اور بیرونی سبب وعلت پر قائم نہیں ہے،

اور جو بجائے (ذاتی اختلاف) سواد و بیاض کے اس اختلاف کو کسی دوسرے سبب کا نتیجہ ٹھیرائے گا، یہ شخص اس راستے پر جا پڑے گا جو لامحدودیت ولانہایت کی طرف کھینچ کر لے جاتا ہے، ماحصل سیاہی اور سفیدی کا باہمی اختلاف خود ان کی ذات کا اقتضا ہے، نہ کہ کسی دوسری صفت کا نتیجہ ہے، جو ان میں پائی جاتی ہے، پس ان کی وہی ذات جو ان کے وجود کا عین ہے، وہی اس اختلاف کی بالذات منشا ہے،

یہ ہے حکما کے کلام کا مطلب، لیکن اس کا یہ مقصد قطعاً نہیں ہے، کہ سواد کو مثلاً کسی بنانے والے نے نہیں بنایا ہے، یعنی اس کے وجود میں جاعل کے

جعل اور صانع کی صنعت کو دخل نہیں ہے، کس قدر مہمل بات ہے، جو اسی قسم کی باتوں سے ایسے لوگوں کو جو فلسفیانہ علوم سے ناراض ہیں، یہ مغالطہ ہوگیا (یعنی حکما ان چیزوں کو خدا کا مخلوق نہیں سمجھتے) ہم اس کی اور توضیح آیندہ کریں گے۔

توضیح و تلویح علت کے ساتھ معلول کا مناسب ہونا ضروری ہے، اور جب یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ واجب تعالیٰ ہیں، وجود اس کی ذات کا عین ہے، یعنی وجود واجب خود اس کی ذات ہے، اور یہ کہ وہ ذات جو خود بالذات موجود ہو، یہ بھی محض واجب ہی کی ذات ہے۔

نظر بوجوہ بالا چاہئے، کہ واجب تعالیٰ سے جو چیز فائض ہو، وہ اشیا کا وجود ہی ہو، نہ کہ ان کی کلی ماہیتیں، کیونکہ کلی ماہیتوں اور واجب تعالیٰ کے درمیانی ہر قسم کی مناسبت مفقود ہے، شیخ رئیس اپنے بعض رسالوں میں ارقام فرماتے ہیں:-

"وہ خیر جو سب سے اول ہے، وہی خود اپنی ذات کے ساتھ ظاہر اور ہویدا ہے، وہی تمام موجودات کے ساتھ تجلی فرما ہے، واجب اول کی ذات میں ان امور کو اگر کسی بیرونی سبب، اور غیر کی تاثیر کا نتیجہ ٹھیرایا جائے۔ تو لازم آئے گا، وہ ذات جو ہر قسم کے عیوب و نقائص سے بلند و برتر ہے، اس میں غیر سے اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہو، حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے، پس سچ یہی ہے، کہ وہ خود اپنی ذات کے ساتھ جلوہ پرداز ہے، البتہ بعض ذاتیں اپنی خاص ذاتی نقائص اور کوتاہیوں کی بنیاد پر اس کی تجلی کے قبول سے ایک حد تک قاصر رہ جاتی ہیں، اور اس وجہ سے وہ زیر حجاب ہی رہتی ہیں"

خلاصہ یہ ہے، کہ یہاں حجاب اور پردہ جو کچھ ہے، وہ انھی میں سے (جن کا ظہور نہیں ہوا ہے) اور ہنوز عالم خفا و پوشیدگی میں ہیں، اور ان کا حجاب دراصل ان کی وہی کوتاہی، ضعف، و نقص ہوتا ہے، اور اس ذات کی تجلی یہی ہے، کہ خود اس کی حقیقت نے تجلی کی، کیونکہ ہم جو واجب کے متعلق کہتے ہیں، کہ اس کی ذات خود اس کی اپنی ذات کے ساتھ

قائم ہے، اس سے مراد یہی ہے کہ اس کا قیام اسی کی عین ذات سے ہے، جیسا کہ ان فلاسفہ کا خیال ہے، جن کا نام الہیین ہے، کہ ان لوگوں کے خیال میں واجب کی ذات ہی ان لوگوں کے لیے تجلی فرما ہوئی ہے۔ اسی لیے بعض فلسفیوں نے واجب کا نام صورت بھی رکھا ہے، بہر حال ذات حق کی اس تجلی کو جس نے سب سے پہلے قبول کیا، وہ ایک الٰہی فرشتہ ہے جس کا نام عقل کلی بھی ہے، کیونکہ عقل کلی کی جوہر ذات کی ظہور اور اس کے تجوہر و تقوم کی شکل ہی یہ ہوئی کہ گویا جس طرح آئینے والی صورت کی ذات کے تجوہر اور تقوم کی شکل ہی یہ ہوتی ہے کہ آئینے پر وہ شخص تجلی کرے جس کی آئینے والی صورت مشابہ اور ہم شکل ہے، اسی طرح عقل کلی نے ذات حق کی تجلی قبول کی۔

اور اسی کے قریب وہ بات ہے، جو بعضوں نے کہا ہے کہ عقل فعال واجب تعالیٰ کی مثال ہے، مثل نہیں ہے، اور گویا حق واجب بایں معنی وہی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ تجربہ و استقرا نے یہ ثابت کر دیا ہے، کہ کسی فاعل اور موثر سے کوئی چیز اگر متاثر اور منفعل ہوتی ہے تو اس انفعال و تاثر کے یہی معنے ہوتے ہیں، کہ فاعل اور موثر کی کوئی مثال منفعل اور اثر قبول کرنے والے میں وقوع پذیر ہو، بلکہ کوئی سا فاعل ہو، منفعل میں اس کے تاثیری اثرات کی پیدائش کے یہی معنی ہیں، کہ فاعل کی کوئی مثال منفعل میں وقوع پذیر ہوئی، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ آگ کی حرارت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے۔ کہ جب وہ کسی جسم سے متصل ہوتی ہے، تو اس میں اثر پیدا کرتی ہے اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہے، کہ حرارت نے اپنی جیسی حرارت اور گرمی جسم منفعل میں پیدا کر دی،

اور یہی حال تمام ان قوتوں کا ہے، جن کا شمار کیفیات میں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک نفس ناطقہ خود دوسرے نفس ناطقہ کو متاثر کرتا ہے، تو اس کے معنی یہی ہوتے ہیں، کہ اس منفعل نفس ناطقہ میں کوئی اسی کی ہم جنس شے وقوع پذیر ہو جاتی ہے، یعنی وہی عقلی صورت جو مادہ اور اس کی کہ آلائشوں

سے مجرد ہے' یا مثلاً تلوار بھی جوہر میں ایک اثر پیدا کرتی ہے' یعنی اپنی شکل کے مانند کوئی نشان' یا جو چاقو کو رگڑ رگڑ کر تیز کرتے ہیں' ان کی غرض کیا ہوتی ہے' یہی کہ چاقو کے ایک کنارے اور پہلو میں تیزی اور حدت پیدا ہو جائے۔ جو اس شے کی ایک مثال ہے' جس سے اس چاقو کو رگڑتے تھے' یعنی جس طرح (سان) کے اجزا باہم برابر برابر اور نرم ہوتے ہیں' یہی کیفیت چاقو کے اندر منتقل ہو جاتی ہے' شیخ کا کلام ختم ہوا۔"

اسی طرح بعض ارباب معرفت نے یہ کہا ہے کہ "ہر معلول کی فطرت اور طبیعت دراصل دو جہتوں' اور پہلوؤں سے مرکب ہوتی ہے' ایک جہت کے اعتبار سے معلول اپنے فاعل کی مشابہت کا اظہار کرتا ہے' اور اس کی نمایندگی کرتا ہے' اور دوسری جہت اسی معلول کی وہ ہوتی ہے' جس کی بنیاد پر وہ اپنے فاعل سے ممتاز اور جداگانہ حیثیت کا منشا ہوتا ہے' کیونکہ اگر معلول کو بالکلیہ فاعل کا مماثل اور شبیہ قرار دیا جائے' تو معلول فاعل سے کوئی صادر شدہ چیز نہیں' بلکہ بجنسہ فاعل ہی بن جائے گا' گویا معلول اس صورت میں نور محض ہو جائے گا' اور اگر فاعل سے معلول کو بالکلیہ جدا اور علیحدہ فرض کیا جائے گا' تو پھر اس وقت فاعل سے اس کا صدور ہی محال ہو جائے گا' کیونکہ کسی شے کی ضد اور نقیض خود اسی شے سے صادر نہیں ہو سکتی' گویا ایسی حالت میں معلول صرف ظلمت اور تاریکی بن کر رہ جائے گا۔

بہر حال معلول کے ان دو جہتوں میں سے پہلی جہت کا یعنی اس کا جو نورانی پہلو ہے' اس کا نام وجود ہے' اور دوسری جہت جو ظلمانی ہے' اسی کا نام ماہیت ہے' یہی وہ جہت ہے' جس کا صدور فاعل سے نہیں ہوتا' کیونکہ یہی وہ جہت ہوتی ہے' جس کی وجہ سے معلول فاعل سے جدا اور مباین ہوتا ہے' الغرض یہ جہت ایسی ہوتی ہے' جس کا فاعل میں کسی قسم کا شائبہ پایا نہیں جاتا' اور ظاہر ہے' کہ جو چیز جس شے کے پاس نہ ہوگی' وہ اس شے سے ابھر بھی نہیں سکتی' اور نہ صادر ہو سکتی ہے' اور اگر یہ مان لیا جائے' کہ اس جہت کا ظہور اور انبعاث فاعل ہی سے ہوا ہے' تو پھر معلول کو فاعل سے جدا کرنے کے لیے ایک اور جہت کی

ضرورت ہوگی:۔

خلاصہ یہ ہے کہ معلول کی نسبت علت کے ساتھ ایسی ہوتی ہے جیسی سایے اور نور میں نسبت ہوتی ہے، کہ سایہ (ظل) گو نہ نور سے ایک قسم کی مشابہت اس نوریت اور روشنی کی وجہ سے رکھتا ہے، جو اس ظل میں جس حد تک ہوتی ہے، اور یہی ظل ظلمت اور تاریکی کی ان آلودگیوں کی وجہ سے جو اس میں ہوتی ہیں، نور سے علیحدہ اور جدا ہو جاتا ہے، پھر جس طرح سایے کی ظلمت اور تاریکی کے متعلق (یہ مشاہدہ) ہے، کہ وہ نور سے فائض نہیں ہوتی، اور نہ نور سے صادر ہوتی ہے، کیونکہ ظلمت اور نور میں تو تضاد کا تعلق ہے، ان میں ہر ایک دوسرے کی ضد ہے، اور اسی پر ان دونوں کی مباینت اور امتیاز کی بنیاد قائم ہے، ایسی صورت میں ظلمت کو نور سے صادر شدہ کس طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے، پس جو حال ظل کا ہے، یہی حال معلول کی اس جہت کا ہے، جس کا نام ماہیت ہے، اس تقریر سے وہ دعویٰ ثابت ہو گیا، جو بعضوں نے کیا تھا، کہ ماہیت نہ تو مجعول اور مخلوق ہوتی ہے، اور نہ وہ علت سے فائض ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کی ماہیت اسی کو کہتے ہیں، جس کی وجہ سے وہ شے اپنے تمام اعتبارے خواہ وہ فاعل ہو، یا کوئی اور ہو، ان سے ممتاز اور جدا ہو کر وہ شے بنی ہو، اور یہ وہی ظلمانی جہت ہے، جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے، اور جس کی حیثیت بسائط میں وہی ہے، جو اجسام میں مادے کو حاصل ہے، بسیط حقیقتوں اور ماہیتوں میں اس قسم کی ترکیب کا دعویٰ شیخ رئیس نے الٰہیات شفا میں بھی کیا ہے وہ لکھتے ہیں:۔

> "ایسی چیزیں جن کا وجود ہمیشہ غیر کی جانب سے واجب ہوتا ہے وہ بھی اپنی حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے بسیط نہیں ہوتیں، کیونکہ ان چیزوں کی وہ حیثیت اور جہت جو خود ان کی نفس ذات کی جانب سے حاصل ہوتی ہے، یہ جہت اس حیثیت کی قطعاً مغائر ہے جو غیر کے انتساب کی بدولت ان کو حاصل ہوتی ہے اور ان کی ھویت کا وجود در اصل ان ہی دونوں جہتوں کی اجتماع سے حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ واجب الوجود کے سوا اور کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی جو خود اپنی ذات کے اعتبار سے

قوت و استعداد اور امکان جیسی باتوں کی آلائش سے پاک اور بری ہو پس فرد حقیقی کا صحیح مصداق واجب الوجود ہی کی ذات ہے اور اس کے سوا جو کچھ بھی ہے، وہ ترکیبی جوڑے ہیں"

الغرض معلول کی وہ جہت جو خود اس کی ذات سے حاصل ہوئی ہے اسی کا نام ماہیت ہے اور وہ چیز جو غیر سے اس کو ملتی ہے، یہی اس کا وجود ہے اور اس کی ہویت وہ ان ہی دونوں جہتوں کی باہمی تنظیم سے اسی طرح حاصل ہوتی ہے جس طرح جسم مادے اور صورت کی باہمی ترکیب کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی وجہ سے قوت و استعداد اور امکان کا انتساب، ماہیت کی طرف اسی طرح ہوتا ہے جس طرح ان باتوں کو جسم میں مادے کی جانب منسوب کرتے ہیں؛

اگرچہ ان دو جہتوں کی ترکیب اور مادہ وصورت کی باہمی ترکیب میں فرق ضرور ہے اور یوں ہی امکان سے جو مطلب یہاں لیا جاتا ہے، وہ اس امکان سے بھی الگ ہے، جو وہاں (یعنی مادے میں) مراد لیا جاتا ہے، جس کے متعلق عنقریب اطلاع دی جائے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

ہاں! تمھارے وہم میں اس موقع پر کہیں یہ بات نہ کھٹکے کہ جب ان لوگوں نے ماہیت کے مجعول اور مخلوق ہونے کا انکار کیا، تو کیا انھوں نے ماہیت کو واجب الوجود قرار دیا؟ اور علت وسبب سے بے نیاز ہونے میں انھوں نے ماہیت کو واجب الوجود کے ساتھ شریک کر دیا؟ (اس وہم کے بے معنی ہونے کی وجہ یہ ہے) کہ ماہیت کے غیر مخلوق اور غیر مجعول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت بوجہ اپنی پستی کے اس قابل ہی نہیں ہے کہ اس کے ساتھ جعل اور خلق کا تعلق پیدا ہو، کیونکہ کسی چیز کے جعل اور بننے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس جعل کی وجہ سے اس شے کو کوئی کسی قسم کا حصول اور بود میسر آئے اور بے چاری ماہیت نفس ماہیت ہونے کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ کسی قسم کا کوئی تحصل اور کوئی بود ونمود نہیں رکھتی، کیا تم نہیں دیکھتے کہ ماہیت کو اگر کسی قسم کا تحصل میسر بھی آتا ہے، خواہ اس تحصل کے یہی معنے ہوں کہ اس کے لیے کسی قسم کا تحصل نہیں ہے جب بھی اس وقت اس کو علت اور سبب کے ساتھ مربوط اور منسوب کرنا پڑے گا، کیونکہ ممکن تو نام ہی اس کا ہے، جو اپنے وجود اور عدم میں علت اور سبب

کے ساتھ متعلق ہو۔

بخلاف واجب الوجود کے کہ اسی کا خلق و جعل سے پاک ہونا' یا اس کا غیر مجعول ہونا' اس کی وجہ یہ ہے' کہ وہ انتہائی تحصّل و بے نیازی' اور غایت بود و نمود کی وجہ سے اتنا عالی اور برتر ہے' کہ جعل اور خلق کی وہاں رسائی نہیں'

پس ایسے غیر مجعول کو جو اپنی دنائت اور پستی کی وجہ سے جعل اور خلق کے ناقابل ہے' اس کو اس غیر مجعول وجود کے ساتھ کس طرح ہمسری دی جا سکتی ہے' جو اپنی انتہائی بلندی اور برتری کی وجہ سے جعل کی گرفت سے بالا ہے'

امام رازی نے اس موقع پر یہ ٹھیک بات لکھی ہے' کہ :۔

"ماہیتوں کے غیر مجعول ہونے کا قول دراصل ماہیت مطلقہ کے مسئلے پر مبنی ہے' اور ماہیت مطلقہ نفس اپنی ذات کے اعتبار سے نہ موجود ہی ہے اور نہ معدوم"

تفریع

ماہیت اور کلی طبیعتوں کو اپنے اجزاء مثلاً جنس و فصل' یا مثلاً مادے اور صورت کی جانب جس قسم کا احتیاج ہوتا ہے' اس کا نام تقوّمی احتیاج ہے' یعنی ماہیت کا قوام خود اپنی ذات کی حیثیت سے ان اجزا سے تیار ہوتا ہے' یا ماہیت کا قوام بحیثیت موجود ہونے کے ان اجزا سے ترتیب پاتا ہے۔

لیکن ماہیت کا اپنے فاعل اور غایت کی طرف افتقار و احتیاج' تو یہ دراصل قوامی نہیں' بلکہ صدوری احتیاج ہے (اب اس کے بعد سمجھنا چاہیئے) کہ پہلی دو باتیں (یعنی جنس و فصل' یا مادہ و صورت) یہ ماہیت کی نفس ذات کے علل و اسباب ہیں' خواہ ماہیت کو اطلاقی حیثیت سے تصور کیا جائے' اور اس کے موجود و غیر موجود ہونے کا خیال نہ کیا جائے' یا اس کے وجود کا بھی اعتبار پیش نظر رکھا جائے' ہر حال میں ماہیت ان کی محتاج ہوتی ہے' بخلاف پچھلی دو چیزوں کی (یعنی ماہیت کا فاعل اور اس کی غایت) یہ دونوں دراصل ماہیت کے وجود کی علت ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب واقعہ یہ ہے تو ایسی صورت میں علت و معلول کی یہ

شرح یعنی جس سے شے صادر ہو اس کو علّت کہا جائے اور جو صادر ہو، اس کو معلول قرار دیا جائے، اس معنے کے لحاظ سے ماہیت کے لیے علّت و معلول کا انتساب درست نہیں ہو سکتا، ہاں! جب ماہیت کے ساتھ وجود کا اعتبار بھی شریک کر لیا جائے، تب یہ انتساب صحیح ہو سکتا ہے۔

مگر یہی علیت اور معلولیت کو جب تقویم و تقوم کے معنی میں استعمال کیا جائے، تو اس وقت نفس ماہیت کی جانب ان کا انتساب ہر حال میں درست ہوگا، خواہ ماہیت کے ساتھ وجود کا لحاظ کیا جائے، یا نہ کیا جائے، یعنی ماہیت کے عدم و وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی یہ انتساب صحیح ہوگا، اور یہی نسبت تصدیق اور تصورکے درمیان ہے، جب علمی ظرف کے لحاظ سے ان کے محل وقوع کو طے کیا جائے،

یہاں ایک اور بات بھی ہے، جس کا شیخ رئیس نے شفا کی اس پہلی فصل میں ذکر کیا ہے، جس میں منطق کے موضوع پر بحث کی گئی ہے، شیخ کے الفاظ یہ ہیں:۔

"یہ ناممکن ہے، کہ کسی مفرد معنے سے انسانی ذہن کسی شے کی تصدیق اور یقین کی جانب منتقل ہو، کیونکہ یہ مفرد معنے، ظاہر ہے، کہ اس شئے کے وجود یا عدم کا ایسا حکم نہیں بن سکتا جو تصدیق اور یقین کے وقوع کے متعلق ایک خاص حکم بن جائے،

اس لیے کہ وہ چیز جس سے تصدیق واقع ہوتی ہے (یا جس سے یقین پیدا ہوتا ہے، اور اس یقین کا وہ ذریعہ ہوتا ہے) وہ تصدیق کی علت ہوتی ہے، اور یہ جائز نہیں ہے، کہ ایک ہی چیز کسی شے کی علت اس کے وجود اور عدم دونوں حال میں ہو،

بہر حال (تصدیق کے لیے) صرف کسی مفرد معنے سے کام نہیں چل سکتا، جب تک اس مفرد کے وجود یا عدم کے حصول کا خیال بھی سامنے نہ کر لیا جائے، خواہ اس کی خود ذات کا وجود یا عدم ہو، یا اس کے کسی حال کے متعلق یہ اعتبار کیا جائے، لیکن تصور تو اس کا وقوع بسا اوقات صرف کسی مفرد معنے کے ساتھ بھی ہوتا ہے"

شیخ کی اس تقریر پر علامہ دوانی نے تنقیدی اعتراض کیا ہے دوانی لکھتے ہیں:۔

"مجھے (شیخ کے اس قول میں بچند وجوہ) بحث ہے، پہلی بات تو یہی ہے، کہ مفرد معنے سے تصور کی پیدائش اور اس کا افادہ ہوتا ہے، حالانکہ (جو تقریر عدم افادہ تصدیق کی گئی ہے) وہی بعینہ یہاں بھی جاری ہوتی ہے، یقیناً اس بنیاد پر شیخ کی دلیل پر نقض وارد ہوتا ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ مفرد معنے اپنے ذہنی وجود کے ساتھ بسا اوقات اسی ذہنی وجود کی وجہ سے تصدیق کا افادہ کرتا ہے، اگرچہ اس کی تصدیق نہ کی جائے، کہ وہ ذہن میں موجود ہے، جس طرح ہی مفرد معنے (وجود ذہنی کے ساتھ نہیں بلکہ) نفس اپنی ذات کے اعتبار سے تصور کا افادہ کرتا ہے، (لیکن میں نے جس طرح اس مسئلے کی تقریر کی ہے) اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے، کہ دوانی کے یہ اعتراضات صرف مغالطوں پر مبنی ہیں، اس شخص نے یہ اعتراضات اپنی کتاب انموذج العلوم میں نقل کیے ہیں، ایسے آدمی سے اس قسم کی باتیں کتنی عجیب ہیں"

اور مذکورہ بالا بیان سے وہ فرق بھی واضح ہو جاتا ہے جو دونوں کاسبوں میں ہے (یعنی مجہولات کے کسب و نظر کے جو دو طریقے ہیں، جن میں ایک کے ذریعے سے مجہولات تصوریہ کا کسب حصول کیا جاتا ہے، اور دوسرے کے ذریعے سے مجہولات تصدیقیہ کا) اور وہ فرق یہ ہے، کہ تصدیقی مطلوب کا اپنے مبادی کی جانب احتیاج، یا ان مبادی سے اس کا تقوم، یہ صدور اور وجود کے اعتبار سے ہے، نہ کہ مفہوم اور تصور کے لحاظ سے، کیونکہ ایسے نظری مطلوب جو تصدیقی ہوں، ان کا پہلے تصور کیا جا چکا ہوتا ہے اور یہ تصور اس وقت پر ہوتا ہے، کہ ابھی ان پر حجت اور دلیل بھی قائم نہیں کی گئی ہے، اور نہ ان کے مبادی کا تصور یا کسی ذریعے سے ان مبادی کی تصدیق کی جاتی ہے، بلکہ مطلوب کے تصور کے بعد نفس میں ان کے تصدیقی مبادی کا حصول ہوتا ہے، اور نفس پھر ان مبادی سے اس مطلوب کی جانب تصدیق کے لیے دوسری دفعہ منتقل ہوتا ہے۔

گویا کہ یہ مبادی ماہیت کے وجود یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کے لیے، ایک قسم کے اسباب وعلل کے قائم مقام ہوتے ہیں، اسی کی تائید بہمنیار کے اس قول سے ہوتی ہے، "تمام اولیات میں جو سب سے

اولی ہے، اس کی نسبت تمام نظریات کے ساتھ ایسی ہی ہوتی ہے، جیسی تمام اشیاء کے فاعل کی تمام موجودات سے ہوتی ہے" بہر حال (یہ تو تصدیقی مطلوب کی کیفیت تھی باقی) تصوری مطلوب خصوصاً (ان میں وہ مطلوب جس کو حد سے حاصل کرتے ہیں) یعنی مطلوب حدّی تو ان کا اپنے قریب و بعید مبادی کی طرف احتیاج، ایک قسم کا ترکیبی و تالفی احتیاج اور ان مبادی سے ان کا تقوم مفہوم اور ماہیت کے لحاظ سے ہوتا ہے، نہ کہ صدور اور تحقق کے اعتبار سے، جیسے حدّ کے اجزا کی نسبت محدود کی طرف ہوتی ہے"۔

الحاصل تصدیق کا وقوع جس ذریعے سے ہوتا ہے، اور تصور کا وقوع جس ذریعے سے ہوتا ہے، ان دونوں میں جو فرق ہے وہ اس بیان سے یقیناً ظاہر ہو گیا ہو گا، اور اس پر جو اعتراض بطور منع یا نقض کے کیا جاتا ہے، بادنیٰ تامل وہ اٹھ جاتا ہے، چاہیئے کہ اس پر ذرا غور کرو۔

فصل

کیا یہ جائز ہے، کہ وجود کو شدت اور ضعف عارض ہو؟

ظاہر ہے کہ شدت پذیری یا ضعف انگیزی یا دوسرے لفظوں میں اشتداد و تضعّف، یہ دراصل مقولۂ کیف میں حرکت کرنا ہے، ٹھیک جس طرح بڑھاؤ، اور گھٹاؤ، یا تزاید و تنقص، یہ مقولۂ کم کی حرکت ہے۔

اسی طرح کسی مقولے میں حرکت کا واقع ہونا، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ حرکت کے زمانے کی جو آن فرض کی جائے، اس آن میں موضوع (متحرک) اس مقولے کے کسی ایسے فرد سے موصوف ہوتا ہے، جو اس فرد سے بالکل علیحدہ اور مخالف ہوتا ہے، جس سے وہی موضوع زمانۂ حرکت کی کسی دوسری آن میں موصوف ہوتا ہو، خواہ ان دونوں فردوں کی مخالفت نوعی قسم کی مخالفت ہو، یا صنفی یا کسی اور اعتبار سے ہو، (اسی حرکت) کے متعلق بعضوں کا اعتقاد یہ ہے، کہ "اس مقولے کی خود ذات کے تغیر حال کا نام حرکت ہے"، لیکن یہ غلط بات ہے، کیونکہ مثلاً تسوّد (کالا ہوتا چلا جانا) اس کے معنے یہ نہیں ہیں، کہ ایک ہی سواد (سیاہی) شدت پذیر ہوتی چلی جا رہی ہے، تا ایں کہ اس بنیاد پر یہ لازم ہے، کہ کالا پن اور سواد میں جو یہ حرکت ہو رہی ہے اس حرکت کا حقیقی موضوع اور واقعی موصوف خود سواد ہی ہے، آخر یہ کیسے ممکن ہے۔

کیونکہ یہ ظاہر ہے، کہ سیاہی کا پہلا درجہ بذات خود ناقص اور دھیما ہوتا ہے اور یہ ایک بدیہی بات ہے، کہ زائد ناقص کا عین نہیں ہو سکتا (حالانکہ یہاں اسی کا ارتکاب کیا گیا ہے، جو اس لیے کہ ناقص اور زائد دونوں درجوں کا موصوف سواد ہی کو ٹھیرایا گیا ہے)۔

یہاں کسی کی یہ مجال نہیں ہے، کہ وہ یہ کہہ بیٹھے، کہ پہلے سواد کی ذات اپنی جگہ باقی رہتی ہے، اور (دوسرے درجے میں) اسی پہلے سواد پر کچھ اور اضافہ ہو جاتا ہے، کیونکہ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ جس چیز کا پہلے سواد پر اضافہ ہوا، وہ کیا ہے؟ اگر وہ خود سواد (سیاہی) نہیں ہے تو پھر سواد کا اشتداد اپنے کالاپن اور سوادیت میں نہ ہوا، بلکہ اس پہلے سواد میں ایک دوسری چیز پیدا ہو گئی، اور اگر وہ جس کا اضافہ کیا گیا ہے، وہ کوئی دوسرا سواد اور سیاہی ہے، تو لازم آتا ہے، کہ ایک ہی محل میں دو سیاہیاں اس طرح جمع ہو گئیں، کہ جن میں نہ خود ان کی حقیقت اور ذات کے اعتبار سے امتیاز ہے، اور نہ محل یا زمانے کی رو سے ان میں کوئی فرق ہے، اور اس قسم کا اجتماع محال ہے (کہ یہ اجتماع مثلین یعنی دو مماثل چیزوں کا ایک محل میں اکٹھا ہوتا ہے، اور اپنی جگہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جس طرح دو ضدیں ایک محل میں اکٹھی نہیں ہو سکتیں اسی طرح دو مماثل چیزیں بھی ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتیں) اسی طرح دو سیاہیوں کا باہم متحد ہو جانے کا احتمال بھی یہاں ناقابل تصور ہے، کیونکہ اگر اس اتحاد کے بعد بھی وہ دونوں، دو باقی رہ جاتے ہیں، تو اتحاد کے کیا معنے ہوں گے، اور یہی حال اس وقت بھی ہوگا، اگر یہ فرض کیا جائے (کہ بجائے دونوں کے باقی رہنے کے) دونوں فنا ہو گئے، یا ان میں سے ایک فنا ہو گیا، اور دوسرا باقی رہا،

پس یہ ثابت ہوا کہ سواد کے شدت پذیر ہونے کے معنے یہ نہیں ہیں کہ ایک سواد کے باقی رہتے ہوئے اس پر کسی دوسری سیاہی اور سواد کا اضافہ ہوتا ہے بلکہ اس اشتداد کی شکل یہ ہوتی ہے کہ موضوع و موصوف سے پہلے سواد کا ازالہ ہو جاتا ہے، اور اسی سواد کے دوسرے فرد کا جو پہلے کے اعتبار سے زیادہ تیز اور راشد تھا موضوع میں حصول ہوتا ہے، اور موضوع دونوں حالتوں میں بجائے خود باقی رہتا ہے، اسی پر تضعف یا ضعف پذیری کو قیاس کر لینا چاہیے، اور جب واقعے کی یہ شکل

جو تحقیق کی رو سے ثابت ہوئی، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ خود وجود میں کسی قسم کی حرکت نہیں ہوتی، کیونکہ جو لوگ کہ وجود کو صرف ایک امر اعتباری قرار دیتے ہیں، اور محض موضوع و محل کی کثرت کی وجہ سے ان کے نزدیک وجود میں بھی کثرت پیدا ہوتی ہے، ان کے اس خیال کی بنیاد پر یہ بات (یعنی وجود میں حرکت کا نہ واقع ہونا) بالکل ظاہر ہے، اتنی ظاہر کہ اس کے بیان کی بھی ضرورت نہیں۔

باقی جو مذہب (وجود کے متعلق) ہم نے اختیار کیا ہے، تو تم پہلے یہ جان چکے ہو، کہ اس بنیاد پر وجود کوئی ایسا عرض نہیں ہے، جو ماہیت کے ساتھ قائم ہو، بلکہ وہ موضوع ہی کے خود وجود اور اس کی موجودیت کا نام ہے، اور واقع یں وجود دراصل بنفسہ موضوع ہی ہے، اور جب بات یہ ہے تو ایسی صورت میں وجود کے متغیر و متبدل ہونے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، جب کہ وہ جو اس کا عین ہے، اس کو باقی فرض کیا گیا ہو، یعنی وجود جب اپنی بناوٹ میں اور اپنے تحقق و یافت میں موضوع کا عین ہے، تو پھر یہ کہنا کہ موضوع کے باقی رہتے ہوئے وجود بدلتا رہتا ہے، بے معنی ہے، ہاں! بعض عقلی ملاحظوں کی رو سے یہ صورت ممکن ہو سکتی ہے، مگر نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے اس کے امکان کی کیا صورت ہے،

نیز اگر وجود میں حرکت کے نظریے کو تسلیم کیا جائے گا، تو اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو بالفعل متحرک ہے وہ اس وقت جب تک کہ وہ متحرک ہے، خود باقی نہ رہے، کیونکہ بجائے خود یہ مسئلہ ثابت ہو چکا ہے کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس کے ساتھ آن اور زمانے کے اجزا میں متحرک کا نہ اتصاف ہوتا ہے اور نہ تلبس، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جس چیز کے سوا شے کا قوام ممکن نہ ہو، اس چیز کے مقولے میں شے کی حرکت نہیں ہو سکتی، مثلاً جو وجود یا جوہری صورت کا حال ہے، اس مقام پر بعض باتیں اس سے بھی زیادہ بلند ہیں جن کی تحقیق انشاء اللہ تعالیٰ آیندہ تمھارے سامنے آئے گی۔

ایک وہم پر تنبیہ بسا اوقات یہ وہم پیدا ہوتا ہے، کہ کسی شئے میں حرکت کے واقع ہونے کے اگر وہی معنی ہیں جس کا ذکر کیا گیا، تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہے، کہ گویا کسی مقولے میں کوئی حرکت واقع ہی نہیں ہو سکتی،

کیونکہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، اس کے ایک فرد سے دوسرے فرد تک متحرک کا منتقل ہونا اسی وقت قابل تصور ہو سکتا ہے، جب اس مقولے کے افراد بالفعل موجود ہوں، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کو تسلیم کیا جائے تو پھر مختلف آنوں کا باہم اجتماع اور تشافع کے ماننے پر مجبور ہونا پڑے گا، نیز یہ بھی لازم آئے گا، کہ ایسے غیر متناہی موجودات جو مرتب ہیں، وہ دو حدوں اور احاطوں سے محصور ہو جائیں؛

اس وہم کا ازالہ اس طرح کرنا چاہیے کہ مقولے کے افراد اگرچہ بالفعل اس طرح موجود نہیں ہوتے، کہ باہم ان میں ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوں، لیکن اسی کے ساتھ ان کے لیے ایسا وجود ضرور ہوتا ہے، جس کو فعلیت سے قریبی تعلق ہو، بایں معنے کہ جس آن میں یہ فرض کیا جائے کہ حرکت اس میں ختم ہو گی، متحرک اس آن میں مقولے کے کسی خاص فرد کے ساتھ متصف ہو گا، لیکن اس جواب کو بھی لوگوں نے رد کر دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں پھر یہ ماننا پڑے گا کہ ایسا متحرک جو این کے مقولے میں متحرک ہو، اس کے لیے زمانۂ حرکت میں کوئی مکان نہ ہو، یا جو مقولۂ کم میں متحرک ہو، زمانۂ حرکت میں اس کے لیے کوئی مقدار اور کم نہ ہو حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل ہے؛

علامہ دوانی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ متحرک حرکت کے وقت مقولے کے ان افراد کے ساتھ بطور توسط کے متصف ہوتا ہے، اور یہ توسط در اصل قوت و استعداد، اور خالص فعلیت کی ایک درمیانی حالت کا نام ہے، کم از کم اتنا ضرور ہے کہ جسم متحرک ان اعراض (یعنی مقولوں) سے اور ان کے درمیان رہنے سے خالی نہیں ہو سکتا، باقی یہ کہ مقولے کے بالفعل افراد سے بھی متحرک خالی نہیں ہوتا تو اس کا ضروری ہونا نہ بداہت سے ثابت ہے، اور نہ اس پر کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہے، بلکہ دلیل اور برہان کی رو سے اگر دیکھا جائے تو معاملہ برعکس نظر آتا ہے، اور اس کے خلاف ثابت ہوتا ہے" دوانی کا کلام ختم ہوا۔

لیکن اس میں جو کمزوریاں ہیں، وہ مخفی نہیں رہ سکتیں، کیونکہ آخر جو چیز مقولۂ این میں متحرک ہو گی، ایسے متحرک کے لیے ضروری ہے کہ حرکت کے وقت اس کو

کوئی جسم محیط ہو، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کے لیے بالفعل این اور مکان کا ہونا ضروری ہے ورنہ خلا لازم آئے گا جو قطعاً محال ہے، نیز یہ مسلم ہے کہ افلاک حرکت وضعی سے کبھی خالی نہیں ہوسکتے، اب اگر (دوانی کی بات مان لی جائے) تو اس کا دوسرا مطلب یہ ہوگا کہ افلاک کے لیے کسی وقت اور زمانے میں وضع نہیں ہوئے۔

پس سچی بات اس مسئلے میں یہی ہے کہ جس مقولے میں حرکت واقع ہوتی ہے، ان کے افراد صرف اپنی افراد میں منحصر نہیں ہوتے۔

بلکہ اس مقولے کے ایسے اپنی افراد بھی ہوتے ہیں، جو سکون کے معیار ہوتے ہیں، اور زمانی افراد بھی ہوتے ہیں، جن کا وجود تدریجی ہوتا ہے، اور جو اس حرکت پر منطبق ہوتے ہیں، جس کا نام حرکت قطعیہ ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ زمانی افراد بجنسہ حرکت قطعیہ ہی ہیں، جیسا کہ بعضوں کا خیال ہے، الغرض متحرک میں جب تک حرکت اپنی اتصالی صفت کے ساتھ باقی رہتی ہے، اس وقت تک اس کے لیے صرف ایک زمانی فرد متصل غیر قار (یعنی اس کا ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ اکٹھا نہیں ہوتا) ثابت ہوتا ہے، اس زمانی فرد کی ھویت اور تشخصیت ایک اتصالی مقدار کے رنگ میں ہوتی ہے، اور یہی اتصالی مقداری ھویت دراصل ان تمام حدود کو مشتمل ہوتی ہے، جو مختلف آنوں میں فرض کیے جاسکتے ہیں ان حدود مفروضہ کو اس اتصالی مقدار سے وہی نسبت ہوتی ہے، جو کسی نقطۂ مفروضہ کو خط کے ساتھ ہوتی ہے، حاصل یہ ہے کہ مقولے کا زمانی فرد متحرک کے لیے بالفعل ثابت ہوتا ہے، جس کے لیے کسی فرض کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، باقی وہ اپنی اور زمانی افراد، جو اس فرد زمانی کے حدود اور اس کے اجزا ہیں، تو ان کا حصول صرف فرض پر مبنی ہے، اور ایسی صورت میں جسم کا اس مقولے سے خالی ہونا لازم نہیں آتا، جس مقولے میں جسم متحرک ہوتا ہے، اور نہ تتالی آنات (یعنی ایک آن کے بعد دوسری آن کا باہم اور مسلسل وقوع) کی خرابی لازم آتی ہے، اور نہ ان چیزوں کی تتالی اور تسلسل کو ماننا پڑتا ہے، جن کا آنات سے تعلق ہوتا ہے، یعنی آنیات کی تتالی بھی لازم نہیں آتی، اور نہ غیر متناہی کا

دو احاطوں میں محصور ہونے کی خرابی پیش آتی ہے، کیونکہ جب حرکت کے وقت مقولے کا کوئی وحدانی فرد بالفعل پایا ہی نہیں جاتا، تو پھر آنوں کا تسلسل اور ان کے غیر متناہی ہونے کی گنجائش ہی کب باقی رہتی ہے۔

اس مقام پر تم کو یہ کہنے کا بھی اختیار نہیں ہے، کہ وجود کی شدت وضعف پذیری کے لیے موضوع کا اپنے قوام و ثبوت میں یہی مرتبہ کافی ہے، اس لیے کہ حرکت کے لیے حرکت کے موضوع کا استمرار ضروری شرط ہے، اور کسی شے کے فرد زمانی کو چونکہ کسی قسم کا استمرار میسر نہیں ہوتا، نہ اس زمانے میں جس میں وہ شے موجود ہو، اور نہ کسی اور زمانے میں، (اس مسئلے) کی زیادہ تحقیق اگر مطلوب ہو، تو حرکت اور زمانے کی بحث کا انتظار کرنا چاہیے،

فصل "شدت اور ضعف کی بحث"

علوم کے مختلف طبقات میں شاید یہ بات تمھارے گوش زد ہوئی ہو گی، کہ ایسی دو چیزیں جو باہم وجوداً یا ذہناً وعقلاً ایک دوسرے سے ممتاز اور جداگانہ ہوتی ہیں، ان کا یہ باہمی امتیاز یا ان کی پوری اور کامل ماہیت وحقیقت کا نتیجہ ہو گا، بایں طور کہ ان دونوں کے درمیان کسی قسم کا کوئی جوہری اشتراک نہ ہو گا یا کبھی دونوں کی ماہیت میں جوہری اشتراک ہونے کے باوجود، ان کی اصل حقیقت اور سنخ ماہیت میں کوئی ایسی چیز داخل و شریک ہوتی ہے، جو ان میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کرتی ہے، ایسی صورت میں ان دونوں میں جو چیز مشترک ہوتی ہے، اسی کو جنس کہتے ہیں، اور جو ہر ایک کے ساتھ خاص ہوتی ہے، اسی کو فصل کہتے ہیں، اور یہی فصول نوعی طبائع وحقائق کے محصل ہوتے ہیں، (فصل اور جنس کی باہمی ترکیب) اتحادی قسم کی ترکیب ہوتی ہے، اور کبھی یہ ہوتا ہے، کہ ان جداگانہ اشیا کا امتیاز عرضی اور خارجی صفات پر مبنی ہوتا ہے، یعنی دونوں اصل حقیقت میں باہم ایک ہوتی ہیں، لیکن خارجی اوصاف ایک کو دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں، ایسی صورت میں جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ یا تو شخصی افراد ہوتے ہیں یا صنفی اقسام اور ان کی ترکیب اتحادی نہیں بلکہ اقترانی ہوتی ہے، ان کے سوا جہاں تک میں خیال کرتا ہوں تمھارے سامنے

اس سلسلے کی وہ چوتھی شکل نہ ہوگی، جس کے مدعی شیخ الاشراق ہیں، اور جس کے ذریعے سے مشہور تقسیم کا انحصار ٹوٹ جاتا ہے؛

اور یہ چوتھی شکل یوں پیدا کی جاتی ہے، کہ وہ امتیاز جو باہم دو چیزوں کو علیحدہ کرتا ہے کبھی نہ پوری ماہیت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، اور نہ جزء ماہیت کی وجہ سے اور نہ خارجی اوصاف اور لواحق کی وجہ سے، بلکہ خود نفس ماہیت میں ماہیت ہی کے کمال ونقص کا یہ نتیجہ ہوتا ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ خود ماہیت کے لیے کمال ونقص کے اعتبار سے مختلف مراتب ہوتے ہیں۔

پھر خود ماہیت کے ان مراتب کے لحاظ سے ایک عرض بھی پیدا ہوتا ہے، جو اس عرض سے مختلف ہوتا ہے جو اسی ماہیت کو اپنے ان افراد کی راہ سے ثابت کرتا ہے، جو اس ماہیت کو بھی اپنے اندر سمیٹے ہوتے ہیں اور دوسرے فصول یا لواحق کو بھی مشتمل ہوتے ہیں؛

بہرحال یہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن میں مشائیہ اور اشراقیہ میں اختلاف پیدا ہوا، مشائیہ کے پیرووں نے اشراقیوں کے اس خیال کو غلط ثابت کرتے ہوئے یہ تقریر کی ہے، کہ جو کامل ہے، اس کے متعلق سوال ہوتا ہے، کہ اگر اس میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو ناقص کے اندر نہیں پائی جاتی، تو پھر ان دونوں میں فرق کیا رہے گا، اور اگر کامل میں کوئی ایسی بات ہے جو ناقص میں نہیں ہے، تو اب اس امتیازی بات کے متعلق پوچھا جاتا ہے، کہ وہ کامل کی اگر سنخ اور ٹھیٹ طبیعت میں داخل ہے، تو ناقص اور کامل میں کسی قسم کا اشتراک باقی نہ رہا، یا اس کی طبیعت پر، زائد ہے، تو اس کی دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں یا وہ فصل مقوم ہوگا، یا کوئی عرضی زائد ہوگا، لیکن مشائیوں کا یہ احتجاج قطع نظر اس سے کہ عارض کے ذریعے سے اس پر نقض عاید ہوتا ہے، یوں بھی نہایت مہمل اور ادنی درجے کی بات ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ مصادرہ علی المطلوب کی شکل ہے، کیونکہ یہاں گفتگو جس امر میں ہے، وہ تو یہی ہے، کہ دو چیزوں میں امتیاز کبھی اسی وجہ سے بھی ہوتا ہے، کہ جو وجہ امتیاز کی ان میں ہے وہی وجہ ان کے اتفاق کی بھی ہوتی ہے، یعنی وجہ امتیاز بجنسہ بغیر کسی مزید زیادتی کے وجہ اتفاق ہے۔

نیز ہم پوچھتے ہیں کہ دو سیاہیوں میں مثلاً اختلاف اگر کسی فصل کی وجہ سے ہوتا ہے، تو ایسی فصل جس کی وجہ سے ایک سیاہی دوسری سے جدا ہوتی ہے، وہ سیاہی کی حقیقت کی مقوم نہیں ہو سکتی، ورنہ پھر اس میں امتیاز بخشنے کی صفت باقی نہیں رہے گی، بلکہ وہ اس کی ایک ایسی فصل مقوم ہوگی، جو اس سیاہی کی مقسم ہے، جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ اور دونوں کی اس بنیاد پر جنس ہے، اور ظاہر ہے، کہ اسی کے ساتھ یہ امر بھی قطعی ہے کہ جنس کی ماہیت اور مفہوم کی جو فصل عرضی ہوتی ہے، ایسی فصل ماہیت جنس سے خارج ہوتی ہے، گویا جنسی ماہیت کے ساتھ اس کو وہی نسبت ہوتی ہے جو تمام عرضیات کو اس کے ساتھ ہوتی ہے، اب اگر سیاہی کی شدت پذیری اور اس کی تکمیل ایسی فصل کی جانب سے ہوتی ہے، جس کے معنے وہ نہ ہوں، جو سیاہی کے ہیں تو لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ ان دونوں میں تفاوت سیاہی کے سوا ہے، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ ان میں تفاوت سیاہی ہی میں ہے، مشائیوں نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ تقریر کی ہے کہ افراد پر جس کا اطلاق تفاوت کے ساتھ ہوتا ہے، وہ دراصل محمول عرضی ہوتا ہے، مثلاً اسود (جو ایک عرضی محمول ہے) اس کا اطلاق خود اس کے مبدء اشتقاق یعنے سواد کے معروضات پر، اسی بنیاد پر ہوتا ہے، کہ ان معروضات میں سے بعض مبداء کے کسی ایسے فرد پر مشتمل ہوتا ہے، جس پر سوادیت کی تکمیل اس طور پر ہوتی ہے، کہ کوئی غیر اس میں شریک نہیں ہوتا، اور ان ہی معروضات میں سے بعض ایسے فرد پر مشتمل ہوتے ہیں، جن کا حال یہ نہیں ہوتا، یعنی اس فرد کی نفس ھویت اور شخصیت کا اقتضا یہ نہیں ہوتا، اگرچہ سواد کے مفہوم مشترک کے اعتبار سے مبدء کے افراد میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا، الغرض سواد کی نفس طبیعت اور ماہیت کا اطلاق اپنے ان تمام افراد پر تو اطوادِ مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، جو خود شدید اور ضعیف ہوتے ہیں، یہاں تشکیک اور تفاوت جو کچھ ہوتا ہے، وہ اسود کے اس مفہوم میں ہوتا ہے، جس کا اطلاق سواد کے ایسے دو مختلف فردوں کے معروض پر ہوتا ہے، جو شدت اور ضعف میں اپنی اپنی فردی

ھویت اور شخصیت کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں، اور سواد کے فصول اگرچہ خود ان افراد کی ماہیت عقلی لحاظ کی رو سے ہوتے ہیں، لیکن یہ سواد کی اس ماہیت کے متاثر ہوتے ہیں جس کی حیثیت جنس کی ہے، لیکن وہ (افراد) باوجود اس کے ان امور میں سے ہیں، جن پر جنسی سواد صادق آتا ہے، پس (افراد) کی ھویت کے اعتبار سے جو تفاوت ہوتا ہے، وہ اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ ان میں یہ تفاوت سواد کے سوا کسی اور بات کی وجہ سے ہو

لیکن تم جانتے ہو کہ سواد کے شدید اور ضعیف افراد میں باہمی برتری اور زیادتی نہ سوادیت میں ہوتی ہے، اور نہ یہ اختلاف اس میں ہوتا ہے، جب ان دونوں پر سواد کو محمول کیا جاتا ہے، بلکہ تفاوت جو کچھ ہوتا ہے، وہ ان دو جسموں میں ہوتا ہے، جو سواد کے ان دونوں افراد کے معروض اور موصوف ہوتے ہیں، جواب کا یہ حصہ صداقت سے کس قدر دور ہے، آخر جب مبدءِ اشتقاق کے دو فردوں کا اختلاف اس امر کو مستلزم ہوتا ہے کہ مشتق کا اطلاق بھی ان کے معروضوں پر مختلف ہوجائے تو چاہئے کہ یہی اختلاف اس کو بھی ضروری قرار دے کہ مبدء کا صدق بھی اس کے دونوں افراد پر مختلف ہو، بلکہ یہ بات تو زیادہ قرین قیاس ہے۔

مشائیوں کے ان ہی دلائل میں جن کا ذکر اس باب میں وہ کرتے ہیں، ایک دلیل یہ بھی ہے، کہ کسی شے کی ذات ہی اگر کامل ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ناقص اور متوسط خود ذات نہ ہوں، اور یہی صورت اس وقت بھی پیش آئے گی، جب ناقص یا متوسط ذات کو قرار دیا جائے، کہ پھر جو دونوں باقی رہ جائیں گے، وہ بجنسہ وہی حقیقت نہ رہیں گے۔ اور یہ بات نوعی حقائق میں غیر مفید ہے، کیونکہ جو چیز عمومیت اور تفاوت کو قبول نہیں کرتی وہ دراصل عددی وحدت ہوتی ہے، لیکن معنوی وحدت کے متعلق فریق مخالف کو یہ کہنے کا حق ہے، کہ نوعی حقیقت دراصل تینوں حدود یعنی زائد ناقص متوسط کی جامع ہوتی ہے۔

اب اگر اس پر تم یہ اعتراض کرو، کہ کلی طبعی تو ان لوگوں کے نزدیک خارج میں موجود ہے، پس تینوں مرتبے، میں جو امر مشترک ہوتا ہے، اس کو بھی خارج میں موجود ہونا چاہئے، اگرچہ اشتراک کے ساتھ موصوف ہونے کا ظرف ذہن ہی

ہوتا ہے' اب سوال ہوتا ہے' کہ تمام زوائد اور ہر ایسی چیز جس سے تشخص پیدا ہوتا ہے
ان سے جدا کر لینے کے بعد عقل کے سامنے جو چیز رہ جاتی ہے' آیا وہ صرف کامل کے مطابق
ہے' یا کامل کے علاوہ ناقص اور متوسط کے بھی مطابق ہے' بہر حال کوئی سی بھی صورت
تسلیم کرلی جائے' وہ سب کے مطابق تو کسی طرح نہیں ہو سکتی' یقیناً وہ ان مراتب میں
سے کسی خاص مرتبے کی مقتضی ہو گی' جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ باقی مرتبے (جن کی
مقتضی نہ ہو گی) وہ کسی ایسے امر کی طرف منسوب ہوں' جو طبیعت مشترکہ سے خارج
ہے' اور یہ خلاف فرض ہے۔

میں کہتا ہوں کہ کلی طبعی کے متعلق جیسا کہ میرا خیال ہے' اس کا تحقق متواطی
طور پر صرف ذاتیات میں ہوتا ہے' کیونکہ ایسی ماہیت جو زوائد سے صاف پاک
ہونے کے بعد تمام افراد پر بغیر کسی تفاوت کے صادق آئے' اور سب اس میں متفق
ہوں یہ بات صرف ان ہی کلیوں کے ساتھ مختص اور ان ہی میں منحصر ہے' جو
متواطی ہوتی ہیں' لیکن کلی مشکک کا یہ حال نہیں ہے' کیونکہ اس کا جو مرتبہ خارج
میں پایا جائے گا' وہ کسی ایک شخص میں منحصر ہو کر رہ جاتا ہے' یا اگر عقل کے نزدیک
امکان ہو' تو متعدد اشخاص کے ضمن میں بھی اس کا تحقق ہو سکتا ہے' اور اس کی
صورت یہ ہوتی ہے' کہ عقل جب تمام خارجی مشخصات سے اس کو مجرد کر لیتی ہے'
تو بجنسہ اس کا یہ مرتبہ ذہن میں بھی پایا جاتا ہے' اور یہی حال اس کے دوسرے
مرتبے کا ہوگا' پھر خارجی اشخاص سے جو یہ مراتب حاصل کیے جاتے ہیں' اور
جن کا تحقق ذہن میں ہوتا ہے' ناقص اور کامل یا تام اور غیر تام ہونے میں ایک درجے
میں نہیں رہتے' اور اسی وجہ سے ان تمام اشخاص اور افراد کے لحاظ سے جو
تمام مراتب کے نیچے مندرج ہوتے ہیں' اس کو کلیت عارض نہیں ہوتی ہاں! یہ سارے
مراتب ایک ایسی مبہم اصل اور سنخ میں مشترک ہوتے ہیں' جو ابہام اور اطلاق کے
انتہائی درجے میں ہو' اور یہ ابہام دراصل وہی حقیقت کے نقص اور کمال کے
اعتبار سے ہوتا ہے' جو اس ابہام سے بالکل ایک علیحدہ امر ہے' جس کی بنیاد
اس اختلاف پر مبنی ہوتی ہے' جو ھویات کے اختلاف کی وجہ سے' باہم افراد کے
درمیان ہوتا ہے۔

ایک تفصیلی تنبیہ تشکیکی اختلاف کا وہ ضابطہ جو اس کے تمام اقسام کو پیش نظر رکھ کر بتایا جا سکتا ہے یہ ہے، کہ کسی طبیعت مرسلہ اور ایسی ماہیت جو افراد کی خصوصیت سے پاک کر لی گئی ہو، اس کا اطلاق اپنے افراد پر اولویت و بہتری، یا اقدمیت و اوّلیت، یا اکملیت و اتمیت خواہ یہ اتمیت و اشدیت کی وجہ سے ہو، یا اعظمیت و اکثریت کی بنیاد پر مختلف ہوتا ہے، (یہ تو کلی مشکک کی تعریف ہوئی) اب قدیم حکما کے گروہ اور معلم اول کے علم برداروں کے درمیان اس کے متعلق در اصل چار مقامات میں اختلاف ہے، اختلاف کا پہلا مقام یہ ہے، کہ سوال ہوتا ہے کہ اپنے افراد کے لحاظ سے کیا ذات اور ذاتی کے متعلق یہ ممتنع اور ناجائز ہے، کہ تشکیک کے مختلف اقسام کی رو سے اس میں کسی قسم کا تفاوت ہو، خواہ یہ تشکیک اولویت اور عدم اولویت کی وجہ سے ہو، یا تقدم و تاخر یا کمال و نقص کی وجہ سے، یا ذات و ذاتیات کے اطلاق میں بھی یہ تشکیکی تفاوت اصولاً ممکن ہے؟ متاخرین میں بعضوں نے اس مسئلے میں بداہت کا دعویٰ کیا ہے، اسی گذشتہ دو وجہوں (یعنی اولویت اور تقدم و تاخر) والی تشکیک میں سب کا اتفاق ہے، کہ ذاتیات میں اس قسم کی تشکیک نہیں پائی جا سکتی، لیکن اس باب میں اتفاق کا دعویٰ بعید از واقعہ ہے، حالانکہ ایرانی فلاسفر، اور بعض قدیم حکما اس بات کے قائل ہیں، کہ جوہری انوار میں بعض اپنی بسیط جوہری حقیقت کے ساتھ بعض کی علت ہیں۔

دوسرا مقام اختلاف یہ ہے، کہ آیا اشدیت اور اضعفیت کے اعتبار سے جو تشکیکی اختلاف پیدا ہوتا ہے، کیا اس اختلاف کی وجہ سے ان افراد میں جن میں باہم یہ اختلاف ہو، نوعی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اور اس بنیاد پر ان افراد کے اختلاف کی بنیاد کیا ذاتی فصول پر قائم ہو جاتی ہے؟ آیا ایسا ہونا جائز ہے یا نہیں، یا ان افراد میں سے بعض کے درمیان تو نوعی اتفاق ہو سکتا ہے، لیکن تمام افراد میں یہ ناجائز ہے۔

تیسرا مقام یہ ہے کہ وہ تفاوت جو کیف اور چگونگی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، اور وہ اختلاف جو کم اور چندگی پر مبنی ہوتا ہے، آیا یہ دونوں تشکیک کی دو مختلف قسمیں ہیں، یا در اصل دونوں کی نوعیت ایک ہی ہوتی ہے، اگرچہ

دونوں کی تعبیر ایک لفظ سے نہیں کی جاتی ہے، یا (اسم) تفضیل اور (اسم) مبالغے کے صیغوں سے ان کے نام ایک نہیں ہیں (مثلاً کیف کی تعبیر اشدیت سے اور کم کی اعظمیت و اکثریت سے کی جاتی ہے)۔

چوتھا مقام یہ ہے کہ شدت و ضعف نقص و کمال کے اختلافات آیا صرف کم اور کیف میں منحصر ہیں، یا ان کے سوا بھی دوسرے مقولوں میں یہ اختلاف پیدا ہو سکتا ہے، مثلاً جوہر کے مقولے ہیں۔

ان چاروں مقامات میں ہر مقام کی دو شقوں میں سے پہلی شق مشائی حکما کا مذہب ہے، اور حکمائے رواقیین یعنی اشراقیہ کا مسلک دوسری شق ہے۔

اب ہم ہر ایک کے متعلق گفتگو کرنا چاہتے ہیں، تو پہلے مقام کے متعلق تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ جب یقینی ذرائع سے تم پر یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ وجود ایک واحد حقیقت ہے، اور اس کے لیے نہ کوئی جنس ہے، اور نہ کوئی فصل، اور تمام اشیا میں اس کا تحقق ایک ہی معنے کے اعتبار سے ہے، اور اس کے ذاتی افراد نہ اپنی ذاتوں کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں، اور نہ ان ہویتوں کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں، جو ذات کے مغائر ہوتی ہیں، بلکہ ان میں اختلاف ان ہی ہویتوں کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، جو ذات کی عین ہوتی ہیں، نیز یہ بات بھی گزر چکی کہ جاعلیت (خالقیت) اور مجعولیت (مخلوقیت) کا تعلق دراصل وجودوں کے ساتھ ہوتا ہے، نہ کہ کلی ماہیتوں کے ساتھ، پس جب یہ باتیں تمھیں معلوم ہو چکی ہیں، تو اب تم بآسانی یہ فیصلہ کر سکتے ہو کہ وجود کے وہ افراد جو ان ہی ہویتوں کی وجہ سے متعین ہوتے ہیں، جو باہم حقیقت میں متحد ہیں، ان میں تو بعض کو بعض پر تقدم بالذات حاصل ہے (یہ حال تو وجود کا ہوتا ہے) اب جو ان کے درمیان اولویت اور عدم اولویت یا تقدم و تاخر یا قوت و ضعف وغیرہ کے تشکیکی اختلافات پیدا ہوتے ہیں، وہ ان کلی ماہیتوں کی جانب سے ہے، جو ان تشکیکی اختلافات کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں، بطور تائید کے اس مسئلے کے لیے زمانے پر غور کرنا چاہئے کہ اس کے اجزا باہم ماہیت میں متشابہ اور متحد ہوتے ہیں، لیکن باوجود اس کے ان میں بعض جزء کو بعض جزء پر تقدم خود ان کی ذات کے

اقتضاء کی بنیاد پر حاصل ہوتا ہے۔ نہ کہ یہ اختلاف کسی بیرونی اور خارجی شے کا نتیجہ ہوتا ہے۔"

شیخ الاشراق نے اسی مسلک کے اثبات میں جو دلیل پیش کی ہے، ان کی کتاب "مطارحات" میں اس کی تقریر یہ ہے" ایک تام مقدار کو جو ناقص مقدار پر زیادتی حاصل ہوتی ہے، یہ زیادتی نہ کسی امر خارجی عرضی سے حاصل ہوتا ہے، اور نہ کسی فصل مقسم کا نتیجہ ہوتی ہے، کیونکہ جس کی تقسیم ہوتی ہے، فصل مقسم اس کے اعتبار سے عرضی ہی ہوتی ہے، پس ناگزیر یہ ہوا کہ باہم مقداروں میں جو تفاوت ہوتا ہے، اس کو ان ہی مقداروں کا ذاتی اقتضاء قرار دیا جائے، نہ کہ کسی ایسے امر کا جو مقدار کی حقیقت سے خارج ہو، بلکہ جس کی وجہ سے ایک مقدار میں زیادتی پیدا ہوتی ہے، بجنسہ اس کی وجہ سے مساوات بھی حاصل ہوتی ہے، گویا اس بنیاد پر ایسے دو خطوں میں جو درازی اور کوتاہی میں متفاوت ہوتے ہیں، ان کا اختلاف و تفاوت دراصل خود خط کے کمال و نقص کا نتیجہ ہوتا ہے، اسی طرح ایک گہری سیاہی، اور ہلکی ناقص سیاہی میں جو تفاوت ہے اس کا بھی یہی حال ہے، یعنی سیاہی ہونے میں دونوں شترک ہیں اور ان میں جو افتراق و امتیاز پیدا ہوا وہ کسی ایسی شئے کا نتیجہ نہیں ہے، جو سیاہی کی حقیقت سے خارج ہے، خواہ وہ فصل ہو، یا اور کچھ ہو، کیونکہ دونوں میں تفاوت بھی صرف سوادیت (سیاہیت) ہی میں ہے۔"

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ زائد اور ناقص مقداروں میں مقدار کی ماہیت اور طبیعت ایک ہی وتیرے اور ڈھنگ پر رہتی ہے کہ ان دونوں کے درمیان تفاوت مطلق مقدار کی وجہ سے نہیں ہے، اگرچہ یہ تفاوت مقدار ہی میں ہے، اور ظاہر ہے کہ جس وجہ سے تفاوت ہو، اور جس بات میں تفاوت ہو، یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں، کیونکہ یہ تفاوت، اس مقداریت کا نتیجہ ہے، جو ان میں ہر ایک کے ساتھ اپنی اپنی فردی خصوصیت کی بنیاد پر مختص ہے، اور یہ اختصاص اس اختلاف پر مبنی ہے، جو ان میں اس کھنچاؤ، اور پھیلاؤ سے پیدا ہوا ہے، جس نے ان کو خاص خاص حدود تک محدود ابعاد میں پہنچا دیا ہے اور یہ بات مقداریت کی

ماہیت وطبیعت سے خارج ہے، اور مادے کی مختلف استعدادوں، اور اس کے مختلف تاثرات کی تابع ہے، گویا ان بڑے اور چھوٹے خطوط کو جب خط کی طبیعت اور ماہیت کے لحاظ سے تصور کیا جائے، تو ان میں ہر ایک میں ایسا طول حقیقی پایا جائے گا، جو دوسرے کے طول کے مشابہ ہوگا، اور اس معنے کی رو سے ان دونوں میں کوئی برتری اور باہمی زیادتی قطعاً محسوس نہ ہوگی، لیکن ان میں سے ایک کو جب دوسرے کے سامنے رکھ کر لحاظ کیا جائے گا، تو ان میں جس کے اندر زیادتی ہوگی، وہ ایسا اضافی طویل نظر آئے گا، جس میں فردی خصوصیت کی بنیاد پر دوسرے پر زیادتی حاصل ہوگی،

اس مضمون کو شیخ نے شفاء کی قاطیغوریاس میں اس طرح ادا کیا ہے:-

"میری یہ مراد نہیں ہے کہ ایک کمیت اور مقدار دوسری کمیت اور مقدار سے زائد اور ناقص نہیں ہوتی ہے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ مقدار ہونے میں ایک دوسرے سے شدید اور زائد نہیں ہوتے، یعنی مقدار ہونے کی وہ صفت جو دونوں میں مشترک ہے، اس میں باہم شدت اور زیادتی نہیں ہوتی، اگرچہ اضافی معنے کی رو سے ایک دوسرے سے زائد ہوتے ہیں، یعنی طول اضافی کے حساب سے یہ زیادت اور نقص ہوتا ہے"

بہر حال وہ جو طول اضافی نہیں، بلکہ طول حق ہے، وہ نہ زائد ہونے کو قبول کرتا ہے، اور نہ ناقص ہونے کو بلکہ یہ سارے صفات طول اضافی سے متعلق ہوتے ہیں، اور یہی حکم عدد کا بھی ہے، شیخ ہی نے اسی فصل میں یہ بھی لکھا ہے۔

"معلوم ہونا چاہئے کہ بغیر اضافت اور نسبت کے کثیر ہی عدد ہے اور جو کثیر اضافی ہے، وہ عدد میں عرض کی حیثیت رکھتا ہے، اور یہی حال سیاہیوں، اور گرمیوں کا سیاہی اور گرمی میں ہے، ان میں جو اختلاف ہے وہ افراد کی خصوصیت کا نتیجہ ہوتا ہے، نہ کہ مشترک ماہیت کی جوہر اور اس کی سنخ و اصل کا"

شیخ نے اسی طرح یہ بھی لکھا ہے،۔

دو سواد حق نہ اشد ہونے کو قبول کرتا ہے اور نہ اضعف ہونے کو بلکہ وہی جو ایک چیز کے اعتبار سے سواد ہے، وہی دوسرے کے اعتبار سے بیاض ہوتا ہے، اور جس کو سواد (سیاہی) فرض کیا جائے گا، وہ خود اپنی ذات کی حد تک نہ اشد ہونے کو قبول کرتا ہے اور نہ اضعف ہونے کو بلکہ یہ ساری باتیں اس وقت پیدا ہوتی ہیں، جب کسی دوسری چیز سے اس کا مقابلہ کیا جائے۔

یہی وجہ ہے کہ طرفین کا تقابل تمام وسطانی درجوں کو عام ہوتا ہے۔"

اور اس کی وجہ سے تقابل کے اقسام میں اضافہ نہیں ہوتا اور حقیقی تضاد میں انتہائی اختلاف کی جو شرط لگائی جاتی ہے، وہ بھی نہیں ٹوٹتی کیونکہ اشد ہونے اور زائد ہونے کے معنے ان لوگوں کے خیال میں یہ ہوتے ہیں کہ دو فردوں میں سے ایک فرد کا اس طرح پر ہونا کہ جس سے بامداد وہم، عقل یہ بات پیدا کرے کہ وہ فرد تھوڑی زیادتی کے ساتھ دوسرے فرد کا ہم مثل ہے، یہ مطلب نہیں ہوتا کہ عام کی طبیعت اور ماہیت میں بعض افراد کے اندر زیادتی ہوئی ہے اور نہ یہ کہ کلی کے آثار کا بعض افراد میں اکثریت کے ساتھ ظہور رہا ہے، جیسا کہ بعضوں نے بیان کیا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو پھر بہتیری ذاتیات کو شدت وضعف کا قبول کرنے والا ماننا پڑے گا، مثلاً اس وجہ سے کہ آثار و نتائج کے ظہور میں چونکہ انسانی افراد قلت اور کثرت کی رو سے مختلف ہوتے ہیں، اس لیے تسلیم کرنا پڑے گا کہ انسان بھی، اس لحاظ سے شدت وضعف کو قبول کرتا ہے (حالانکہ ایسا نہیں ہے) ان ہی لوگوں کا یہ بھی بیان ہے، کہ تشکیک صرف اسی کا نام نہیں ہے، بلکہ دو فردوں کے معروض پر مشتق کے صدق میں جو اختلاف ہوتا ہے، یہ صرف اس اختلاف کا سبب ہے، جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے، پس بات پھر وہی اولویت کی طرف واپس ہو جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ وہ چیز جس سے دو سوادوں میں اختلاف پیدا ہوتا ہے، وہ ان دونوں سوادوں میں نہیں پائی جاتی، بلکہ ہر ایک میں وہ چیز پائی جاتی ہے، جس وجہ سے اختلاف پیدا ہوا، اور یہی چیز ان میں ہر ایک کے لیے وہ فصل بن جاتی ہے، جو نوع بنانے والی ہوتی ہے، بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ

شدید سواد والے اور ضعیف سواد والے دو اجسام میں وہ چیز پائی جاتی ہے جس سے اختلاف پیدا ہوتا ہے اور یہ چیز اسود کا مفہوم ہے، ان میں ایک کے اندر اس شے کا حصہ جس پر سواد کا اطلاق ہوتا ہے، وافر طریقے سے پایا جاتا ہے، اور دوسرے کو اس کا حصہ بہ نسبت پہلے کے کم ملتا ہے، اس تقریر پر بھی شیخ الٰہی صاحب اشراق کا وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، جس کا ذکر انھوں نے اپنی کتاب "مطارحات" میں بایں الفاظ کیا ہے:-

"یہی وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ سواد اشد (تیز سیاہی) سواد انقص (ہلکی سیاہی) سے ایک فصل کے ذریعے سے ممتاز ہوتا ہے، اور جب سواد کیلیے فصل مقسم تسلیم کیا جائے گا تو سواد جنس بن جائے گا، حالانکہ اس کا اطلاق تشکیکی طور پر ہوتا ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ بعض جنس کے متعلق ماننا پڑے گا کہ اس کا اطلاق بھی تشکیکی طور پر واقع ہو سکتا ہے، حالانکہ انہی لوگوں کا یہ قول بھی ہے کہ "اجناس" میں کسی جنس کا اطلاق تشکیکی طور پر واقع نہیں ہو سکتا۔"

باقی دوسرا مقام، تو اس کے متعلق حق وہی ہے، جس کی طرف قدیم رواقیوں کی جماعت گئی ہے، اور ان کے سوا بھی لوگ اس کے قائل ہیں، کیونکہ جیسا کہ میں نے ذکر کیا ہے، کہ وجود کی حقیقت ایسی حقیقتوں میں نہیں ہے، جس کے نیچے ایسے افراد مندرج ہوں، جو فصول کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں، لیکن بایں ہمہ اس کے بعض افراد شدت اور عظمت کے انتہائی درجوں پر ہوتے ہیں، اور ان ہی افراد میں بعض اپنی هویت اور شخصیت کی بنیاد پر انتہائی ضعف اور کمزوری و پستی کی حالت میں گرفتار رہتے ہیں، مثلاً حرکت ھیولیٰ عدد وغیرہ کے وجود کا جو حال ہے، جن کا شمار کمزور اور ناتوان ہستیوں میں ہے۔

نیز مشائیوں نے کیفیتوں کی شدت پذیری اور ضعف انگیزی کے متعلق ثابت کیا ہے، کہ یہ حرکت کے جسمانی موضوع و محل کے اس حرکت کا نام ہے، جو کیفیات کے مراتب میں واقع ہوتی ہے، جیسے سیاہیوں اور گرمیوں وغیرہ میں حرکت کرنا اور یہ بھی ان کے مسلمات میں سے ہے کہ ایک خاص حرکت ایسی شخصی چیز ہوتی ہے، جس کی اتصالی شخصیت مسافت کی ابتدا سے شروع ہوکر

مسافت کی انتہا پر ختم ہو جاتی ہے، اور یہ کہ کسی متصل واحد شے کے اجزاء و ابعاض اور اس کے حدود نوعی ماہیت میں متحد ہوتے ہیں، ان لوگوں نے حکیم دیمقراطیس کی اس رائے کو باطل کرتے ہوئے، جو اجسام کے مبادی کے متعلق ہے، اپنے اس دعوے کو بدیہی قرار دیا ہے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جسم کے سیاہ ہونے میں سواد یعنی سیاہی کے جو مختلف مراتب شدت وضعف کی بنیاد پر پیدا ہوتے ہیں یہ ماننا پڑے گا کہ تمام مراتب نوعی ماہیت کی رو سے متحد ہیں، اور اس میں کوئی محال بات لازم نہیں آتی، اگر یہ تسلیم کیا جائے، کہ اشتدادی حرکت ایک ایسی بات تک پہنچاتی ہو، جو اپنی حقیقت کی رو سے اس مقولے کے مخالف ہوتی ہے، جس میں وہ حرکت واقع ہوئی تھی، لیکن اس امر مخالف کا حصول اس وجہ سے نہیں ہوتا، کہ اس کے مخالف مقولے میں حرکت واقع ہوئی تھی، بلکہ اس حصول کا سبب وہ ہوتا ہے جس سے حرکت کی ابتدا اور جس پر حرکت کی انتہا ہوتی ہے، اگرچہ خود یہ حاصل شدہ چیز ایسی بھی ہو سکتی ہے، جس میں حرکت واقع ہو مثلاً سواد اور بیاض کے درمیان (حرکت ہونے سے) حمرۃ (سرخی) کا حصول، کیونکہ یہ فطری فیصلہ ہے، کہ سرخی نہ تو ہلکی سیاہی کا نام ہے، اور نہ ہلکی سفیدی کا بلکہ خود سرخی کے مراتب، شدید بھی ہوتے ہیں اور ضعیف بھی،

اب رہا تیسرا مقام تو معلوم ہونا چاہیئے، کہ شدت اور ضعف سے کبھی تو وہی معنے مراد ہوتے ہیں جو عوام اس سے سمجھتے ہیں، اور جس پر مبالغے کی شکل کے الفاظ و صیغے دلالت کرتے ہیں، اگرچہ لغت کی رو سے اس کا حقیقی معنے "ممانعت اور روکنے کی قوت" کے ہیں، اور اسی لغوی معنے سے منتقل کر کے مشہور معنے میں اس کا استعمال ہونے لگا، مثلاً عرف عام میں یہ نہیں بولا جاتا کہ ایک خط یا ایک لکیر دوسرے خط اور لکیر سے اشد ہے، جس طرح سواد اور سیاہی میں کہا جاتا ہے، کہ فلاں چیز کی سیاہی فلاں شے کی سیاہی سے زیادہ تیز اور شدید ہے، اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ یہ خط اس خط کے اعتبار سے اخط ہے جیسا کہ سواد میں کہتے ہیں کہ یہ اس کے لحاظ سے اسود ہے، الغرض جس نے عرب کے عرفی استعمالات پر نظر کی، اس نے تو یہ حکم لگا دیا کہ شدت وضعف کا قبول کرنا، صرف کیفیات کی خصوصیت ہے، اور

کمیات و مقداریات اس کو قبول نہیں کرسکتے، البتہ کمیات و مقداریات زیادتی اور نقص کمی و بیشی کثرت و قلت کو قبول کرتے ہیں، نہ کہ ان کے سوا کسی اور چیز کو۔

لیکن ظاہر ہے کہ عقلی علوم میں عرف عام کے اطلاق پر اعتماد کرنا ایک ناشایستہ فعل ہے ایک فلسفی کی شان سے یہ بعید ہے، کہ وہ حقائق و واقعات کی تنقیح عام بول چال کی امداد سے کرے، ماسوا اس کے یہ عرفی قیاس بھی بجائے خود فاسد ہے کیونکہ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ عرف عام میں یہ نہیں بولا جاتا کہ یہ خط اس خط کے اعتبار سے اشد ہے، یا اس خط اور لکیر کی خطیت شدید ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ اسی عرف عام میں یہ اطلاق عام ہے، کہ یہ خط اپنے طول میں اس خط سے شدید ہے، اور ظاہر ہے، کہ خط کا مفہوم اور طول کا مفہوم واحد ہے، گویا طول میں شدت کا ہونا ہی خط میں شدت کا ہونا ہے اسی طرح عرف کا یہ بھی محاورہ ہے کہ یہ خط اس خط سے اطول ہے، یا اس خط سے یہ اکبر اور بڑا ہے، اور بولنے والے یہ مانتے ہیں کہ خط بجنسہٖ مقدار ہے، اسی طرح ان لوگوں نے کم منفصل (مثلاً عدد) کے متعلق بھی عرف عام پر اعتماد کرتے ہوئے یہ حکم لگایا کہ اشدیت کے ساتھ وہ متصف نہیں ہوسکتا، مثلاً یہ عدد اس عدد کے اعتبار سے اشد ہے، ایسا عرف میں نہیں بولا جاتا، لیکن باوجود اس کے ان لوگوں کو اس کا اقرار ہے، کہ یہ عدد اس عدد سے اکثر ہے، ایسا کہنا صحیح ہے، اور ظاہر ہے، کہ کثرت اور عدد، یہ دونوں ایک ہی بات ہے، اور اسی پر تم ضعیف کے حال کو بھی قیاس کرلو، بعضوں نے شدۃ اور زیادتی میں یہ فرق پیدا کیا ہے، کہ شدۃ کے لیے کوئی ایسی حد ضروری ہوتی ہے، جس پر وہ ختم ہوجائے، بخلاف مقداری اور عددی زیادت کے مثلاً طول کسی ایسی حد پر نہیں ٹھیر سکتا، جس سے زیادہ طوالت ممکن نہ ہو، اور یہی حال عدد کا ہے، اور سواد (سیاہی) یا حرارت (گرمی) اور جو چیزیں ان کی قائم مقام ہوں، وہ ایک ایسی حد پر پہنچ کر ختم ہوجاتی ہیں جس کے بعد شدت کا کوئی درجہ نہیں سوچا جاسکتا، اس پر چند اعتراضات وارد ہوتے ہیں:۔

پہلا اعتراض یہ ہے، کہ کیفیات واقع میں کسی ایسی حد پر ختم ہوجاتے ہیں،

جس کے آگے اضافہ ناممکن ہے، یہ دعویٰ غیر مسلّم ہے، اگرچہ کیفیات کے جو درجے وقع میں موجود ہو چکتے ہیں، وہ بلاشبہہ متناہی ہوں گے، اور یقیناً وہ کسی حد پر پہنچ کر اس طرح ختم ہو جاتے ہیں کہ دائرۂ وجود میں ان سے زیادہ شدت کا تحقق نہیں ہوگا، لیکن بجنسہٖ یہی حال طول اور کثرت کا بغیر کسی فرق کے ہے، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بالفرض اگر اس دعوے کو مان بھی لیا جائے، لیکن اس سے ان دونوں کے فرق پر کوئی اثر نہیں پڑتا یعنی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان میں ہر ایک تشکیک کی ایسی جداگانہ قسم ہے، جو اس کی پہلی تقسیم سے پیدا ہوتی ہے، اور یہی حال اس دعوے کا بھی ہے، جو ان دونوں قسموں کو علاحدہ کرنے کے لیے ان لفظوں میں کیا گیا تھا کہ زائد اور ناقص کا اطلاق وہیں درست ہو سکتا ہے، جس میں کسی ایسی مقدار کی طرف اشارہ ممکن ہو، جس سے مساوات پیدا ہوتی ہو، کہ مساوات کے بعد جب کچھ زیادتی ہوگی تو اس کا نام زائد ہوگا، یعنے جس کے بعض حصے میں مساوات اور کچھ شے زائد نکل سکتی ہو، اور اشد و اضعف میں یہ بات نہیں پائی جاتی اس دعوے کے بے بنیاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اغماض سے کام لیتے ہوئے بھی ان سے یہ کہا جاسکتا ہے، کہ عدد کی حقیقت کا قوام وحدات سے تیار ہوتا ہے، نہ کہ اعداد سے، اور عدد کا ہر مرتبہ (اس بنیاد پر) ایک بسیط نوع ہوتا ہے، جو دوسرے اعداد سے مرکب نہیں ہے، مثلاً چار۴ کا عدد تین۳ سے متقوم نہیں ہوتا، اور نہ تین کی تقویم دو۲ سے ہوتی ہے، پھر ان اعداد کو جب کھول دیا جاتا ہے، یعنی اس کی تحلیل کی جاتی ہے، تو اس عدد کی صورت (نوعی) باطل ہو جاتی ہے، اور ایک دوسری صورت اس وقت حاصل ہوتی ہے، پس تین اور چار میں جو تفاوت محسوس ہوتا ہے، سوال ہوتا ہے کہ چار۴ کے کس جزء کی وجہ سے دونوں میں مساوات پیدا ہوتی ہے، اور کس جزء کی وجہ سے ایک دوسرے سے متفاوت ہو جاتے ہیں اب ظاہر ہے کہ بسیط انواع میں اس مقدار کی کس طرح تعیین ہو سکتی ہے، جس کی وجہ سے مساوات حاصل ہوتی ہو، اور جو تفاوت کا منشا قرار دیا جائے۔

نیز ان لوگوں کا بیان یہ بھی ہے، کہ کیفی اور مقداری وعددی تفاوت،

ہر ایک مختلف مقامات میں مختلف ناموں کے مستحق ہوتے ہیں، کیونکہ مقداری کم میں، وہ جزء جس کی وجہ سے زیادتی متحقق ہوتی ہے، وہ اسی کم اور مقدار کی کامل ھویت کے موہوم جزء سے پیدا ہوتی ہے، اور یہ جزء موہوم اسی کی ناقص ھویت کے ساتھ حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے متحد ہوتی ہے، اسی طرح مساوی ھویت کے ساتھ بھی اس کا یہ اتحاد ہوتا ہے، اور اسی لیے ان دونوں میں وجوداً اتحاد متصور ہوسکتا ہے، لیکن عددی کم میں یہ زیادتی تام وکامل ھویت کے ایسے جزء کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے، جو اسی کی ناقص ھویت اور مساوی ھویت سے ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے بالکل مباین اور مخالف ہوتا ہے، اور اسی لیے ان دونوں میں وجوداً اتحاد ناممکن ہے، اور کیف میں یہ زیادتی، اسی زائد اور فاضل ھویت کا نتیجہ ہوتا ہے، جب اس کو اسی ھویت زائدہ کے اعتبار سے تصور کیا جائے، نہ کہ یہ زیادتی کسی جزء موہوم کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے اور نہ کسی جزء موجود کی بنا پر، بلکہ یہ بالکلیہ اس کی ذاتی خصوصیت کا نتیجہ ہوتا ہے،

ان لوگوں کی یہ بات اس وقت درست ہوسکتی ہے، جب کامل اور ناقص میں مشترک طبیعت کے اشتراک کو وہ اشتراک اقرار دیا جائے، جو جنسی طبائع میں اپنے افراد کے حساب سے ہوتا ہے، اور یہ مانا جائے کہ ان میں ہر ایک کا تحصل ایک ایسی فصل کے ذریعے سے ہوتا ہے، جو نہ اس کی حقیقت پر زائد ہوتی ہو، اور نہ وجود پر، تاایں کہ ان میں ہر ایک کو اپنی اپنی خصوصی حقیقت اور خاص کلی ذات کے اعتبار سے اتم واشد قرار دیا جائے، نہ کہ کسی ایسے جزء کی راہ سے جو واقع میں وجوداً یا وہم میں دوسرے جزء سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں، اب اس بحث سے یہ امر واضح ہوگیا، کہ جن چیزوں پر شدت کا مدار ہے، وہ اپنی نوعی حقیقت میں ان سے مختلف ہوتے ہیں، جن پر ضعف کا مدار ہے، اور یہی حال قلت وکثرت کا ہے، اور یہ اس فرق کے سوا ہے جس کا پہلے ذکر کیا گیا بخلاف زیادت اور نقصان کے کہ یہ تشخصات کے اختلاف کے توابع ونتائج ہیں اور محض ھویات کے تفاوت پر ان کی بنیاد قائم ہے،

نگران لوگوں سے کہا جائے گا، کہ اس قسم کی باتوں میں ہم کچھ مسامحت اور لاپروائی سے کام لیتے ہیں، اور اصطلاح سازی میں ہم ان کو اختیار دیتے ہیں، یعنی ان کو اختیار ہے، کہ کم مقداری کے کمال اور نقص کی تعبیر وہ زیادت اور نقصان سے کریں، اور عدد کی کمی بیشی پر کثرت وقلت کا اطلاق کریں، اور اس کے سوا کیف میں شدت وضعف کی اصطلاح وضع کریں، لیکن باایں ہمہ یہاں ایک بات سب میں مشترک اور سب کو حاوی ہے، یعنی جس بات کی وجہ سے تفاوت پیدا ہوتا ہے، وہی کمال کی بھی وجہ ہی ہے اور وہی نقص کی بھی،

اب رہا چوتھا مقام تو تم کو معلوم ہونا چاہئے، کہ قدیم حکماء مثلاً انباذ قلس اور افلاطون اور جو ان کے بعد پیدا ہوئے، ان سب کا یہ فیصلہ ہے، کہ اس پست اور ادنیٰ عالم کے جواہر عالم اعلےٰ کے پرتو اور ظلال ہیں، غرض ان کی یہ ہے، کہ عالم ادنیٰ کے جواہر عالم اعلیٰ کے جواہر کے معلول ہیں، کیونکہ معلول گویا اپنی علت کا ظل ہی ہوتا ہے، اور علت کی جوہریت معلول کی جوہریت سے مقدم ہوتی ہے، جیسا کہ "جعل" کے قاعدے میں تم جان چکے ہو، نیز یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ وجود خارجی حقائق کا عین ہے، جیسا کہ ہم نے ثابت کیا ہے، الغرض علت کا اپنی حقیقی اور جوہری ماہیت کے ساتھ معلول پر مقدم ہونا، یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے، کہ اپنے قوام اور استقلال میں علت معلول سے زیادہ کامل ہے، اور جب معلول کی جوہریت علت ہی کے جوہریت سے حاصل ہوتی ہے، تو دونوں جوہریت میں مساوی اور برابر کس طرح ہو سکتے ہیں، بلکہ ضرور ہے، کہ علت کی جوہریت معلول کی جوہریت سے زیادہ تام اور کامل ہو، اور ظاہر ہے، کہ شدت کے معنے اس کے سوا اور کیا ہوتے ہیں، پس ثابت ہوا کہ بعض جواہر اپنی جوہریت میں بعض سے باعتبار معنے کے زیادہ شدید ہوتے ہیں، خواہ ان پر مبالغے کے صیغہ کا اطلاق ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو، کیونکہ واقعات وحقائق کی تحقیق میں عرف عام کی تعبیرات سے نفع نہیں اٹھایا جاتا، اور یہی مراد ہے شیخ الہیٰ کی ان کی اس عبارت سے جو تلویحات میں مذکور ہے،

"تمام قدیم حکماء اس پر متفق ہیں کہ اس عالم کے جواہر عالم اعلیٰ کے

جواہر کے سائے اور ظلال ہیں، پھر جوہریت میں یہ اس کے مساوی کس طرح ہو سکتے ہیں،

اس کے بعد شیخ نے خود اپنے اوپر یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ اولویت اور اشدیت کا قاعدہ ہے کہ ان کا اطلاق ہمیشہ دو ضدوں پر ہوتا ہے، شیخ کی غرض یہ ہے کہ جوہر تو ایسی چیز ہے جس کی ضد نہیں ہوتی، پس اس کے متعلق یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ یہ اس سے اولیٰ ہے، یا یہ اس سے اشد ہے، پھر خود ہی اس کا جواب ان لفظوں میں دیتے ہیں،

واجبی وجود اور وہ ہستی جو سب سے عالی و بلند ہے، امکانی و معلولی وجود کے اعتبار سے بہت زیادہ تام اور کامل و اشد ہوتا ہے، کیونکہ شدت سے ہماری مراد یہی ہوتی ہے، کہ یہ روکنے اور منع کرنے کی قوت کا نام ہے، یا اسی قسم کی کوئی اور تفسیر اس کی کی جائے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ واجبی وجود اس لحاظ صرف تام ہی نہیں بلکہ اتم اور اکمل ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ ان دونوں جودوں کا تعاقب[1] یا ان سے اتصاف کسی ایک موضوع اور محل کا نہیں ہوتا ہے، اور نہ ان میں ضدیت کا علاقہ ہوتا ہے، اور نہ ان میں سلوک و حرکت واقع ہوتی ہے،

اسی کے ساتھ شیخ الاشراق ہی نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں یہ بھی بیان کیا ہے،

"فلسفیوں نے حیوان کی تعریف اور حد یہ بیان کی ہے، کہ حیوان ایسے جاندار جسم کو کہتے ہیں جو نفس رکھتا ہے، اور حساس و متحرک بالارادہ (یعنی اپنے ارادے سے حرکت کرنے والا) ہوتا ہے، پھر جس کا نفس تحریک پر زیادہ قادر ہوتا ہے، اور جس کے حواس زیادہ ہوتے ہیں، کیا شبہہ ہے کہ اس میں حساسیت اور حرکت دینے کی قوت زیادہ تام

---

[1] تعاقب سے یہاں مراد یہ ہے، کہ ایک کے زائل ہونے کے بعد دوسرا آئے جیسے سپیدی کے بعد کپڑے میں سیاہی پیدا کی جائے تو کہا جائے گا کہ سیاہی کا سفیدی کے بعد تعاقب ہوا۔ ۱۲

اور کامل ہوتی ہے۔ اس بنیاد پر مثلاً انسان حیوانیت میں مچھر کے لحاظ سے زیادہ
تام اور کامل قرار پائے گا، پس محض اس لیے کہ عرف عام میں یہ نہیں بولا جاتا
کہ اس کی حیوانیت اس کی حیوانیت سے زیادہ تام ہے، اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا
کہ واقعۃً انسانیت کی حیوانیت بہ نسبت مچھر کے زیادہ اتم ہے، اور ان لوگوں کا
یہ قول کہ اس کی مائیت (پانی پن) اس کی ماہیت سے زیادہ شدید ہے، یہ
کوئی نہیں بولتا، یا اسی طرح کی اور مثالیں جو یہ دے دیتے ہیں، ان سب کی بنیاد
وہی عرف عام کی مجازی اطلاقات پر ہے"

اس پر اگر تم یہ کہو، کہ احساس اور تحریک بالفعل یہ حیوان کی فصل ہی نہیں ہے، بلکہ یہ تو اس کے ایسے آثار و خواص ہیں، جو حیوان کو عارض ہوتے ہیں، ورنہ واقعی فصل تو ان چیزوں کا مبدء اور ان دونوں کا منشا ہے، یعنی جب حیوان کو خاص آلات میسر آتے ہیں اور ان امور کی ماہیات کا اس میں تحقق ہوتا ہے، خصوصاً جب موانع، یا ان کے ظہور کی رکاوٹوں کا ازالہ ہو جائے۔ تب ان آثار کا حیوان سے ظہور ہوتا ہے، بہر حال جو بات خود فاعل کی ذات کو ثابت ہوتی ہے، اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہوتا، اسی طرح پانی کی فصل وہ ٹھنڈک نہیں ہے، جو محسوس ہوتی ہے، کیونکہ یہ ٹھنڈک تو بعض اوقات پانی میں باقی نہیں رہتی، بلکہ پانی کی فصل ٹھنڈک کی وہ قوت ہے، جس کے اثر کا ظہور خارجی موانع اور رکاوٹوں، (قواسر) سے خالی ہونے کے وقت ہوتا ہے،

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ یہ صحیح ہے جو تم نے کہا، لیکن یہاں ہوا یہ ہے، کہ ان فصلوں کی علامتوں کو خود ان کا قائم مقام کر دیا گیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ علامتیں اور یہ آثار انھی قوتوں سے ابلتے ہیں جو در اصل حقیقی فصول ہیں، اور اسی لیے ان کو تعریفوں میں لے لیا جاتا ہے، جس طرح کسی مکان کی تعریف اور حد میں معمار کو بھی شریک کر لیا جاتا ہے، پس ان آثار کی زیادتی یقیناً قوتوں کی شدت پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح انکی قلت ان قوتوں کے ضعف پر دال ہوتی ہے

اس مسئلے کی اصل تحقیق یہ ہے، کہ تعریفات اور حدود کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی یہ تعریفیں اس شے کی خود ذات کو پیش نظر رکھ کر کی جاتی ہیں، جس کی تعریف مقصود ہوتی ہے، اور کبھی تعریف اس امر کے لحاظ سے ہوتی ہے

جس کی طرف وہ شے منسوب ہوتی ہے، اور کبھی دونوں باتوں کو سامنے رکھ کر تعریف کی جاتی ہے، لیکن یہ دونوں تعریفیں دو اعتبار سے ہوتی ہیں، مثلاً ملک یا مکان کی تعریف کی دو حیثیت ہے، ایک تعریف تو ان کی وہ ہے، جو خود ان کی حقیقت اور ذات کو پیش نظر رکھ کر کی جائے، اور دوسری تعریف وہ ہے، جب ان کو کسی شے کی طرف منسوب کرنے کے بعد کی جائے، یعنی ملک کی تعریف میں بادشاہت کا ذکر، یا مکان کی تعریف میں معمار کا ذکر یہ دوسرے اعتبار والی تعریف ہے، نہ کہ پہلے اعتبار کے لحاظ سے یہ تعریف کی گئی ہے، اور ان دونوں اعتباروں کے لیے یہ ممکن ہے کہ ایک ان کا دوسرے سے جدا ہو جائے، اسی طرح نفس (جان) کی تعریف میں بدن اور اس کی تدبیر کا جو ذکر کیا جاتا ہے، یہ اعتبار ثانی ہی کی بنیاد پر ہے، نہ کہ خود نفس کی ذات اور حقیقت کی حیثیت سے یہ تعریف کی جاتی ہے، بلکہ تدبیری تحریکات، اور نفسیت کی صفت کو سامنے رکھنے کے بعد یہ تعریف پیدا ہوتی ہے، اور ظاہر ہے، کہ نفسیت (یعنی کسی بدن کی جان ہونا) یہ بات اور خود نفس کی ذات یہ ایسی دو باتیں ہیں، جن میں جدائی اور مغائرت بآسانی متصور ہو سکتی ہے، مثلاً ایسے نفوس جو بدن سے مجرد ہیں، اور اسی لیے جو تعریف ماہیت اور ذات کے اعتبار سے کی جائے گی، وہ اس تعریف سے مختلف ہو گی، جو فعل اور تحریک کے اعتبار سے کی جائے گی، اگرچہ اس مغائرت کا وقوع نہیں ہو سکتا کیونکہ (نفس) کا ذاتی وجود اس کے اضافی ونسبی وجود سے علٰحدہ نہیں ہو سکتا، مثلاً بعض قوتیں، اور نفوس ایسے ہیں کہ ان کی حقیقت اور ذات ہی یہ ہے، کہ وہ کسی شے کے محرک ہوں، یا کسی چیز سے متعلق ہوں، تو ایسے قوئی اور نفوس میں دونوں حد اور دونوں تعریفیں بغیر کسی اختلاف کے ایک ہی ہوں گی، اور اس قسم کی چیزوں کی تعریف میں ضرور ہے، کہ جن چیزوں سے ان کا تعلق ہے، خواہ اس تعلق کی نوعیت کچھ ہی ہو، لیکن تعریف میں ان کا ذکر ضروری ہے، پھر جس طرح تعمیری کاموں کی کثرت کا اقتضاء یہ ہے کہ معمار اپنی معماریت میں شدید اور کامل ہو، اسی طرح تدبیری اعمال و افعال کی کثرت کا یہ اقتضاء ہو گا کہ نفس اپنی نفسیت میں یعنی اپنی بدنی تدبیر میں کامل اور شدید ہو، جب یہ

باتیں ذہن نشین ہو چکیں، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ایسے نفوس اور قوی بھی پائے جاتے ہیں جن کی ذاتوں کو مادی سمجھا جاتا ہے، اور وہ جن کے افعال بھی مادی خیال کیے جاتے ہیں، یعنی ایسے نفوس جن کا ذاتی وجود بجنسہ وہی تعلقی اور نسبتی وجود ہوتا ہے، اور ان کے وجود کے یہ دونو پہلو ایک دوسرے سے نہ خارج میں علیحدہ ہو سکتے ہیں، اور نہ ذہن میں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی چیزوں کی تعریف ایک اعتبار سے، دراصل دوسرے اعتبار والی ہی تعریف ہے، کیونکہ جب دونوں اعتباروں میں کوئی فرق نہیں ہے، (تو تعریفوں میں فرق کس طرح پیدا ہوگا) خصوصاً جب ان لوگوں نے اس کا اقرار بھی کیسا ہے، کہ اس قسم کے قوی کی تعریف میں ان کے افعال کا شریک کرنا ناگزیر ہے، اور تم یہ بھی جان چکے کہ افعال و اعمال کی کثرت قوت فاعلہ کی شدت کو بحیثیت قوت فاعلہ کے ضروری بنا دیتی ہے، اور ہم بتا چکے ہیں کہ قوت فاعلہ بحیثیت قوت فاعلہ کے نفس ذات سے کوئی جداگانہ امر نہیں ہے، بلکہ یہ حیثیت اور ذات کی حیثیت دونوں ایک چیز ہے، اور یہ بھی سب کو معلوم ہے، کہ ایسے طبعی اجسام جو اپنی اپنی قوتوں اور اپنی اپنی صورتوں میں باہم مختلف ہوتے ہیں، یعنی نوعی صورتوں میں مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ جسمی صورت (یعنی جسمیت) تو سب ہی مشترک ہوتی ہے، بہرحال ان طبعی اجسام کے لیے یہی قوتیں ذاتی فصول کے مبادی اور منشاء ہیں، پس ان کی جوہر ذات میں کمال اور نقص کے اعتبار سے جو تفاوت پیدا ہوتا ہے، وہی نوعی اجسام کے باہمی تفاوت کو مستلزم ہے اور ہمارا یہی مقصود تھا،

ایک بحث اور تعاقب

معلم اول کے متبعین نے خود اپنے اوپر جو اعتراضات وارد کیے ہیں، اور اس مسئلے کے متعلق جو مباحث پیدا کیے ہیں ان میں چند باتیں یہ ہیں، جنھیں ہم خاص ترتیب کے ساتھ یہاں درج کرتے ہیں،

ایک یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ جوہر ایک ایسی جنس ہے، جس کا اپنے افراد پر اطلاق کسی وجہ سے بھی تشکیکی طور پر نہیں ہوتا، لیکن تمھارا یہ قاعدہ مختلف مواضع میں

ٹوٹ جاتا ہے، مثلاً مفارقات (یعنی وہ ملکوتی ہستیاں جو مادے سے مجرد ہیں) جب باہم ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں، ان کی علّیت وسببیت اور ہیولیٰ وصورت کی سببیت جسم کے لیے، اسی طرح وہ سببیت جو باپ اور بیٹے کے درمیان ہوتی ہے ظاہر ہے کہ، اسباب وعلل کے یہ تمام اقسام جوہر ہیں، اور جوہر ان کی جنس ہے (لیکن ہر ایک کی سببیت وعلیت میں بہت تفاوت وتشکیک ہے) اسی طرح یہ قاعدہ وہاں بھی ٹوٹ جاتا ہے، جب کم اور مقدار کے بعض افراد کو بعض پر تقدم حاصل ہوتا ہے، مثلاً جسم کا تقدم سطح پر اور سطح کا تقدم خط پر، ظاہر ہے کہ مقدار ان سب کے لیے جنس ہے،

خود ہی ان اعتراضات کے جوابات انھوں نے دئے ہیں جس کا حاصل یہ ہے، کہ تقدم وتاخر کا جو معنیٰ سوچا جا سکتا ہے، اور جس کی طرف پہلے بھی اشارہ کیا گیا ہے، اس کی ۲ صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ تقدم وتاخر خود اسی امر کا مقتضا ہو، جس کی وجہ سے تقدم وتاخر کے اعتبار سے تفاوت پیدا ہوتا ہو۔ کہ ایسی صورت میں وہ چیز جس کی وجہ سے تقدم حاصل ہوا ہے، بجنسہ وہی بات ہوگی جس میں یہ تقدم پیدا ہوا ہے، اور دوسری صورت یہ ہے، کہ یہ تقدم و تاخر خود اس امر کا مقتضا نہ ہو، جس کی وجہ سے تفاوت پیدا ہوا ہے، کہ اس شکل میں وہ بات جس میں تقدم پیدا ہوا ہے، اس شے سے بالکل الگ ہوگی، جس کی وجہ سے تقدم حاصل ہوا ہے، پہلی صورت کی مثال وہ تقدم ہے، جو واجب کی ذات کو ممکن کی ذات پر حاصل ہے، یا جوہر کے وجود کو عرض کے وجود پر جو تقدم حاصل ہے، کیونکہ علّت کے وجود کو معلول کے وجود پر تقدم خود اسی معنے کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے، جس پر براہ راست لفظ وجود دلالت کرتا ہے، اور بجنسہ اسی وجود کی وجہ سے یہ تقدم حاصل ہوا ہے، اور دوسری صورت کی مثال وہ تقدم ہے، جو اس انسان کو جس کو باپ کہا جاتا ہے اس انسان پر حاصل ہوتا ہے، جس کا نام بیٹا ہے کہ یہ تقدم ظاہر ہے، کہ اس معنے کے اعتبار سے نہیں ہے، جو لفظ انسان سے مفہوم ہوتا ہے، اور جس کا اطلاق اس معنے پر بغیر کسی تفاوت کے مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، بلکہ یہ تقدم ایک دوسرے معنے کے لحاظ سے

ہے، یعنی وجود اور زمانے ہیں یہ تقدم پیدا ہوا ہے۔
الحاصل ان میں تقدم و تاخر جس امر میں پیدا ہوا ہے وہ تو وجود اور زمانہ ہے، لیکن اس تقدم و تاخر کی وجہ خود یہ وجود اور زمانہ نہیں بلکہ یہ ان کی ذاتی خصوصیتوں کا نتیجہ ہے۔ بہر حال جب یہ امر ذہن نشین ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ کسی نوع، یا کسی جنس کے کسی فرد میں اگر علّیت اور تقدم خود اسی کی کسی فرد کے اعتبار سے پیدا ہوگا، تو یہ سببیت اور یہ تقدم جو اس فرد کے اعتبار سے حاصل ہوا ہے، اس کا منشاء یہ نہیں ہوتا کہ یہ بات خود اس فرد کی ذات کا اقتضاء ہے، یا اس نوعی یا جنسی معنے کا اقتضاء ہے، جو اس فرد پر محمول ہوتا ہے، اور وہ فرد جو سبب بنا ہے، اس کی سببیت اور اس کا تقدم خود اس فرد کے نفس معنے اور مفہوم کا اقتضاء ہے، بلکہ یہاں سبب کی سببیت اور مسبب کی مسببیت یہ دونوں باتیں ان کے وجود کا کرشمہ ہے، نہ کہ ان کی ذات کا، مثلاً ہیولیٰ اور صورت پر وجود کا اطلاق اس اطلاق پر مقدم ہے، جو اسی وجود کا جسم پر ہوتا ہے، اسی طرح والدین پر وجود کا اطلاق مقدم ہے، بیٹے کے وجود کے اطلاق سے اسی طرح عالم اعلیٰ کے جواہر اور عالم ادنیٰ کے جواہر پر یہ اطلاقات مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ وجود بالفعل کے اعتبار سے اس عالم کے جواہر اس عالم کے جواہر سے یقیناً مقدم بھی ہیں، اور محکم و استوار بھی ہیں، باقی جوہر تو اس کا اطلاق سب پر مساوی حیثیت سے ہے، الغرض کسی شئے کی جوہریت نفس جوہریت کے اعتبار سے کسی شئے کی جوہریت کی علت نہیں ہوتی، بلکہ جو جوہر علت ہو، یعنے علّی جوہر وجود کے اطلاق کا بہ نسبت معلولی جوہر کے زیادہ حقدار ہے، یہ اولیت اور زیادتی استحقاق جوہریت کی بنیاد پر نہیں ہوتی پس سچ یہ ہے کہ وجود ہی وجود پر بالطبع مقدم ہوتا ہے، اور اس تقدم میں کوئی امر زائد شریک نہیں ہوتا، پس ہیولیٰ، اور صورت کا وجود جسم پر بالطبع مقدم ہوتا ہے، رہی جوہریت تو وہ ہر ایک میں مساوی طور پر پائی جاتی ہے، اور جس طرح جسم جوہر ہے، اسی طرح اس کے اجزاء بھی بغیر کسی باہمی تقدم و تاخر کے جوہر ہیں، اسی طرح کم (مقدار) کی ماہیت کے افراد کو جو بعض پر

تقدم حاصل ہوتا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے، لیکن یہ جواب بچند وجوہ مجروح ہے، جن میں ایک وجہ یہ ہے کہ جواب کا یہ طریقہ تو وہی ہے کہ جس چیز سے بھاگے تھے، پھر اسی میں مبتلا ہو گئے، بلکہ ایک لحاظ سے یہ اس چیز کی صحت کا اعتراف ہے، جس کے غلط ہونے کے یہ مدعی تھے، کیونکہ جوہر یا کم کے افراد میں باہم تقدم و تاخر کو ماہیت کے اعتبار سے ہٹا کر وجود یا زمانے کے اجزاء کے لحاظ سے قرار دینا، یہ کچھ مفید نہیں کیونکہ یہی بات پھر وجود اور زمانے کے اجزاء میں بھی پیدا ہو سکتی ہے، اور یہ کہا جا سکتا ہے، کہ وجود کے بعض افراد کو بعض پر تقدم اگر خود انھی وجودوں کا مقتضا ہو، تو پھر ایک ہی حقیقت کے افراد میں نفس اس حقیقت کی بنا پر تقدم و تاخر کے اعتبار سے تفاوت کا ماننا ناگزیر ہو جائے گا، کیونکہ تم کو یہ بتایا جا چکا ہے، کہ خود وجود کی بھی ایک بسیط حقیقت و ماہیت ہے، اور ان میں فصول کے اعتبار سے کسی قسم کا اختلاف نہیں ہوتا اور زمانے کے اجزا میں جو باہمی طور پر تقدم و تاخر پیدا ہوتا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے، کہ ان کا تقدم و تاخر دراصل ان کی اس حقیقت کا اقتضا ہوتا ہے، جس کی تعبیر تجدد و تصرم اور گذشتنی و می گذرد سے کی جاتی ہے، اور اسی وجہ سے اس میں بعض کو بعض پر تقدم حاصل ہوتا ہے، بہر حال اس طریقے سے ان میں بھی تفاوت پیدا ہو جائے گا،

ان ہی وجوہ سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ بات اس دعوے سے کے بالکل مخالف ہے، جو انھوں نے اس وقت کیا تھا، جب وہ اس کا انکار کرنا چاہتے ہیں کہ ایک جسم دوسرے جسم کے وجود کو پیدا نہیں کر سکتا، اور اس کی دلیل میں وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر (ایک جسم دوسرے جسم کے وجود کی علت ہو گا) تو پھر ایسی صورت میں علت کا ہیولی اور مادہ مثلاً نویں آسمان کا ہیولی اس آسمان کی جسمیت پر مقدم ہو گا، اور پھر اس کی یہ معلول جسمیت مثلاً آٹھویں آسمان کے ہیولی پر مقدم ہو گی، اور ظاہر ہے کہ معلول کا ہیولی علت کے ہیولی کے ساتھ ہیولیت یعنی ہیولی ہونے میں شریک ہے، اور جس طرح یہ امر ظاہر ہے، اسی طرح یہ بات بھی کھلی ہوئی ہے، کہ ہیولی کا اطلاق نویں آسمان کے ہیولی اور تمام ہیولوں و مادوں پر تفاوت، اور تشکیک کے ساتھ نہیں ہوتا، بلکہ اس کا اطلاق سب پر

تساوی و تواطوء کے ساتھ ہوتا ہے، ٹھیک جس طرح نویں آسمان کی جسمیت پر جسم کا اطلاق اسی طرز کے ساتھ ہوتا ہے، جس طرح تمام اجسام پر اس کا اطلاق تواطوء و تساوی کے ساتھ ہوتا ہے، پس لازم آتا ہے، کہ معلول کا ہیولیٰ علت کی جسمیت پر مقدم ہو جائے اور ایسی صورت میں شے کا خود اپنی ذات پر تقدم لازم آئے گا۔

میں نے جو یہ کہا کہ ان دونوں دعووں میں منافات ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ کسی واحد حقیقت کے بعض افراد کے لیے اسی کے بعض افراد کی علت ہونے کی شکل میں اگر بعض مقامات میں یہ لازم آتا ہے کہ شے کو خود اپنے نفس پر تقدم حاصل ہو جائے، جیسا کہ ابھی تقریر کی گئی، تو پھر بغیر کسی فرق کے یہی بات ہر جگہ لازم آئے گی، اور جوہر کے بعض افراد کی علت اسی کے بعض افراد ہونے کی صورت میں یہ بات اس عذر کی بنیاد پر لازم نہیں آتی، جو ان سے منقول ہے، تو پھر ہیولیٰ کے بعض افراد کو خود اس کے بعض افراد پر حصول تقدم کی نفی جس دلیل کی بناء پر کی گئی ہے، وہ دلیل غلط ہو جاتی ہے،

ان ہی وجوہ سے ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ اس جواب کو وجود کی ایسی علتوں میں اگر صحیح بھی قرار دیا جائے، جیسی کہ علت فاعلہ یا علت غائی کا حال ہے تو وہ علتیں جن کا اشیاء کے قوام سے تعلق ہے، مثلاً مادہ اور صورت، کیونکہ ظاہر ہے کہ جسم کی ماہیت کی تقویم ہیولیٰ اور صورت سے ہوتی ہے نہ کہ ان کے وجود سے پس اگر ان کے اجزاء میں جوہریت نہ ہو گی تو ان کا مجموعہ بھی جوہر نہ ہو گا، اور جس طرح انسان پر جسمیت کا اطلاق حیوان کے توسط سے ہوتا ہے، یعنی جسم کا اطلاق حیوان پر ہوتا ہے، اور حیوان کا انسان پر اور یوں انسان پر جسم محمول ہو جاتا ہے، اب ہم کہتے ہیں کہ پھر اسی طرح جسم پر جوہریت کا اطلاق جسم کے دونوں جزؤں کی بنیاد پر ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی کچھ تامل ہے، کیونکہ انھوں نے تصریح کی ہے، کہ تشکیک وہیں پائی جاتی ہے، جہاں کلی ان افراد کی رو سے متفاوت ہو، جو حقیقت کے اعتبار سے باہم متبائن ہوتے ہیں، لیکن وہ تفاوت جو افراد متداخلہ کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے، تو اس کو تشکیک سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، اسی طرح اعتباری فرد، اور حقیقی فرد، کی نسبت سے جو

تفاوت عینیت اور جزئیت یا نوعیت یا جنسیت کے اعتبار سے پیدا ہوتا ہے" مثلاً
حیوان کو جب اس حیوان کے لحاظ سے تصور کریں، جس میں لا کی شرط ماخوذ ہو،
یا بشرط شے ماخوذ ہو، کیونکہ حیوان پہلے اعتبار سے اس کا عین ہے، اور دونوں
اعتبار سے نوع ہے، اور دوسرے اعتبار سے جزء جنس ہے، بہرحال تفاوت
کے ان اقسام کو تشکیک سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ یہ باتیں تو ماہیتوں
میں بالاتفاق بداہتہً ماخوذ ہوتی ہیں، پس جب یہ بات مسلم ہوچکی، تو اب ہم
کہتے ہیں کہ ان لوگوں نے ماہیت کے اجزاء اور وجود کے اجزاء میں یہ فرق
بیان کیا ہے، کہ ان اجزاء کو جب بغیر کسی شرط کے تصور کیا جائے، یعنی جب
لا بشرط شے کے طور پر ماخوذ ہوں، تو یہ ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں، اور جب
ان ہی کو بشرط لا شے تصور کیا جائے یعنی کسی شے کا ان کے ساتھ نہ ہونا یہ چیز
ان کا جزء ہو، تو پھر بھی وجود کے اجزاء قرار پاتے ہیں، جیسا کہ عنقریب ماہیت
کی بحث میں اس کا ذکر آرہا ہے، بہرحال اعتبار اول کی رو سے جب یہ ماخوذ
ہوں، تو یہی جنس وفصل ہوتے ہیں، اور اعتبار ثانی کے لحاظ سے مادہ وصورت
پس جسم کے دونوں اجزاء اگر اعتبار اول سے ماخوذ ہوں گے، تو ان کی جوہریت
جسم کی جوہریت پر مقدم ہوگی، اور اس میں کسی قسم کی تشکیک لازم نہیں آئے گی
کیونکہ وہ دونوں جسم کے ساتھ ایسے افراد میں سے نہیں ہیں، جو اس حیثیت سے
جوہر سے متبائن اور جدا ہوں، اور اگر ثانی الذکر اعتبار کے ساتھ ان کو لحاظ
کریں گے۔ تو اس وقت اگرچہ جسم سے یہ متبائن اور علیحدہ ہوں گے، لیکن
اس اعتبار سے جسم کی حقیقت کے نہیں، بلکہ وجود کے مقوم ہوں گے۔ الغرض
یہ دونوں اپنے وجود کے لحاظ سے جسم کے وجود کے مقوم ہوں گے، پس اختلاف
اگر لازم آتا ہے، تو وجود میں نہ کہ جوہریت میں،

"والحمد للہ اولاً وآخراً والصلوٰۃ والسلام علیٰ محمد وآلہٖ"

مرحلۂ چہارم

"ماہیت اور اس کے متعلقات"

یہ بحث چند فصلوں میں ختم ہوگی

فصل

ایسی تمام چیزیں جو ہمارے سامنے ہیں، ہر ایک کے لیے ایک ماہیت ہوتی ہے، اور ہر ایک کے لیے "انیّت" اور ہستی ہوتی ہے، ما ہو (یا وہ کیا ہے) اس سوال کے جواب میں جو چیز واقع ہوتی ہے، اس کا نام ماہیت ہے، جس طرح وہ کتنا ہے یا کم ہو کے جواب میں جو چیز واقع ہوتی ہے، اس کا نام کمیت اور مقدار ہے یہی وجہ ہے، کہ ماہیت ہمیشہ ایک کلی مفہوم ہوتی ہے، اور ایسی شے جس کی معرفت مشاہدے کے سوا کسی اور ذریعے سے ممکن نہ ہو، اس پر وہ صادق نہیں آتی، اور کبھی ماہیت کی تفسیر میں کہا جاتا ہے کہ "وہ چیز جس کی وجہ سے شے وہ شے ہو، اسی کا نام ماہیت ہے، ایسی صورت میں یہ تعریف ہر ایک کو شامل ہو جاتی ہے، اور چونکہ یہ تفسیر لفظی ہے، اس لیے دَور کا اعتراض بھی واقع نہیں ہوتا،

اور ماہیت بحیثیت ماہیت ہونے کے یعنی خود اپنی ذات کے اعتبار سے نہ واحد ہوتی ہے نہ کثیر اور نہ کلی ہوتی ہے اور نہ جزئی، مثلاً انسانی ماہیت جب پائی جاتی ہے، تو شخصی بنجاتی ہے اور جب تصور کیجاتی ہے، تو کلی ہوتی ہے، اسی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے، کہ ماہیت کے لیے نفس اسکی ذات کی حیثیت سے نہ کلی ہونا مشروط ہے، اور نہ

جزئی و شخصی ہونا، اور نہ یہ ضرور ہے، کہ انسانیت، جب وحدت یا کثرت یا عموم و خصوص سے خالی نہ ہو، تو بحیثیت انسانیت کے وہ یا تو واحد ہو گی یا کثیر، عام ہو گی یا خاص اور یہی حال ان تمام متقابل صفات کا ہے، جن میں کوئی اس انسانیت کی نہ ذات واقع ہوتی ہو، نہ اس کے ذاتیات میں ہو، اسی طرح کسی صفت سے ماہیت اگر ایک حیثیت سے متصف نہ ہوتی ہو، تو یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ دوسری حیثیت سے ماہیت کا اتصاف اسی صفت سے ہو، کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی شے کے اقتضا کا نقیض یہی ہو سکتا ہے، کہ وہ اس کی مقتضی نہیں ہے، یعنی اقتضا کی نقیض عدم اقتضا ہو گی، نہ یہ کہ اس شے کے مقابل کو وہ مقتضی ہے، بلاشبہ اگر ایسا ہوتا تو پھر اس وقت دو متقابل صفات میں سے کسی ایک کے عدم اقتضا کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا کہ دوسرے مقابل کے ساتھ اتصاف ضروری ہو جائے، اور نہ یہ ضرور ہے، کہ جب کسی ممکن کے لیے اس کے مرتبۂ ذات و ماہیت میں اگر وجود ضروری نہ ہو، تو پھر اس مرتبے میں ماہیت کے لیے عدم ثابت ہو گا یعنی یہ تصور کرے کہ عدم وجود کا نقیض ہے، ایسا حکم کرنا درست نہ ہو گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ شے کا واقعی مراتب میں ہر دو نقیضین سے خالی ہونا محال نہیں ہے، ہاں! واقع میں ایسا ہونا ضرور ناممکن ہے، کہ واقعے کا دائرہ واقعی مراتب کے دائرے سے زیادہ وسیع ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو، کہ ایسی چیزیں جن کے درمیان کوئی ذاتی علاقہ نہیں ہے، ان میں بعض کے مرتبۂ وجود یا عدم میں دوسرے کا نہ وجود ہی ضروری ہوتا ہے اور نہ عدم، ماسوا اس کے کسی شے کے وجود کے نقیض کا مطلب یہی ہوتا ہے، کہ اس شے کے مراتب میں سے کسی مرتبے میں اس نقیض کے وجود کی رکاوٹ ہے، بایں معنے کہ شے کا وہ مرتبہ نفی کا ظرف ہے، نہ کہ نفی کا، یعنی مقید کا ارتفاع ہوتا ہے، نہ کہ ارتفاع مقید کا تحقق ہوتا ہے، اسی بنیاد پر یہ قول مشہور ہے، کہ اگر نقیض کے دونوں پہلوؤں کے متعلق سوال کیا جائے گا، تو صحیح جواب اس کا "ہر شے کا سلب اور ہر چیز کی نفی ہو گا، یعنی حیثیت پر سلب و نفی مقدم ہو گی، اس کو مثال سے سمجھو، مثلاً اگر پوچھا جائے کہ انسان بحیثیت انسان ہونے کے موجود ہے کہ معدوم، اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ انسان بحیثیت انسان ہونے کے نہ موجود ہے اور نہ معدوم اور نہ ان کے سوا دوسرے عوارض

(اس کے لیے ثابت ہو سکتے ہیں) اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز نہ انسان کی خود ذات ہے، اور نہ اس کی ذات میں داخل اور اس کا جز ہے، اگرچہ واقع میں انسان ان چیزوں سے یا ان کے نقیض سے خالی نہیں ہو سکتا، اور سلب و نفی کو حیثیت پر مقدم کرنے کے یہ معنے نہیں ہیں کہ یہ عوارض ماہیت کے مقتضاؤں میں نہیں ہیں تاکہ لوازم ماہیت کے متعلق جواب میں بجائے نفی کے اثبات کا بیان کرنا درست ہو جائے، جیسا کہ بعضوں نے سمجھا ہے، کیونکہ اس کی غلطی تو بالکل ظاہر ہے، اور نہ اس سلب کے مقدم کرنے کا مطلب یہ ہے، کہ عدولی ایجاب کے رنگ میں جواب نہ دیا جا سکے، کیونکہ سلب میں عدولی، اور تحصیل کا جو فرق ہے، اس کی بنیاد صرف رابطہ اور نسبت پر سلب کے مقدم و موخر کرنے پر مبنی ہے، نہ کہ اس کے سوا کوئی اور بنیاد ہے، مثلاً ہم سے اگر ایسے دو موجبہ قضیوں کے متعلق دریافت کیا جائے، جن میں نقیض بننے کی صلاحیت ہو، یا ہم سے موجبہ اور معدولہ کے متعلق پوچھا جائے، جیسے یہ قضیہ کہ انسان یا واحد ہو گا یا کثیر یا ہزار ہو گا، یا نا ہزار ہو گا، تو اس کا جواب دینا بھی ضرور نہیں ہے، اور اگر جواب دیں گے بھی تو نہ یہ ہو گا اور نہ وہ ہو گا، لیکن اگر ہم ہی سے نقیضین کے دونوں اطراف کو لے کر سوال کیا جائے (تو اس وقت ان دونوں میں سے کسی ایک کو جواب میں متعین کرنا پڑے گا، کیونکہ دو موجبوں سے سوال کے معنی عرف عام میں یہی ہوتے ہیں کہ اگر اس کے ساتھ موصوف نہ ہو گا، تو اس کے ساتھ متصف ہو گا، اور ظاہر ہے کہ کسی چیز سے متصف ہونا اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ صفت و موصوف دونوں واحد ہیں، یعنی اتصاف اتحاد کو مستلزم نہیں ہے،

(اور جس طرح مذکورۂ بالا امور کی ماہیت سے نفی کی گئی) اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں ہے، کہ وہ انسانیت جو کلی ہے، وہ عدداً شخصاً ایک اور واحد ہے اور پھر باوجود اس کے وہی اپنے افراد کثیرہ میں پائی جاتی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کیا ہے، کیونکہ جو چیز عدداً واحد ہو گی، اس کے متعلق یہ تصور کرنا کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ وہی مختلف جگہوں پر اور مکانوں میں پائی جائے،

اور اگر آدمیوں کے مختلف افراد کی انسانیت عددی طور پر واحد ہو گی، تو پھر یہ ماننا پڑے گا، کہ وہی ایک عالم بھی ہے اور جاہل بھی ہے اور سیاہ بھی سفید بھی ہے، اور متحرک بھی ہے اور ساکن بھی، یعنی اسی قسم کے متقابل ومتضاد صفات کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا۔

اور کلی طبعی کو جو جزئیات کی طرف منسوب کرتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا، کہ جس طرح ایک باپ کی طرف چند بیٹے منسوب ہوتے ہیں اسی طرح جزئیات کلی طبعی کی طرف منسوب ہوتے ہیں، بلکہ کلی طبعی کے اس انتساب کی صحیح مثال یہ ہے کہ جس طرح چند لڑکے چند باپوں کی طرف منسوب ہوتے ہیں، ہاں! کلی کے وہ معنی جس کو ذہن میں کلی ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، یہ البتہ ہر ایک فرد اور جزئی میں پائی جاتی ہے۔

اور ایسی انسانیت جو ہر ایک سے جدا کر کے فرض کی گئی ہو، محض اس کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ہر فرد انسان نہیں ہوتا، بلکہ ہر ہر فرد کے لیے ایک الگ انسانیت ہے جو واحد بالعدد ہے، اور جو ایک فرد میں پائی جاتی ہے، وہ دوسرے فرد میں نہیں پائی جاتی، باقی ان سب میں جو امر مشترک ہے وہ صرف ذہن میں پایا جاتا ہے، نہ کہ کسی اور ظرف میں۔

فصل

کلی اور جزئی کے بیان میں۔

اس اصطلاح کی بنا پر جو کلی کے متعلق ان لفظوں میں کی جاتی ہے، یعنی جس میں شرکت کی گنجائش ہو، یا یہ کہ جو شرکت سے مانع نہ ہو بہر حال اس معنے کے اعتبار سے کلی کا اعیان اور خارج میں واقع ہونا محال اور ممتنع ہے، کیونکہ اگر وہ اعیان میں وقوع پذیر ہو گی، تو یقیناً اس کے لیے کسی ایسی ھویت متشخصہ کا ہونا ضروری ہے جو مثالی نہ ہو، اور ایسی صورت میں شرکت اس کے لیے جائز نہیں ہو سکتی،

اس پر اگر کوئی یہ دشواری پیش کرے کہ ذہن میں جو طبیعت کلیہ موجود ہو گی، اس کے لیے بھی ایسی ھویت ہو گی جو موجود ہو گی اور مختلف امور کے ساتھ مخصوص ہو گی، مثلاً نفس کے ساتھ قائم ہونا، مقدار اور وضع سے مجرد ہونا، اشارہ

کرنے کے قابل نہ ہوتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ تمام وہ صورتیں جو عقلی ہیں، اور جن کا حصول عقل ہیں ہوتا ہے، وہ سب جزئی ہی صورتیں ہوتی ہیں جن کا حصول نفس جزئی ہیں ہوتا ہے، اور ایسی صورت میں اشتراک اس کا ممنوع ہو جائے گا، کیا تم نہیں دیکھتے ہو، کہ زید کے ذہن میں جو صورت موجود ہوتی ہے، محال ہے کہ وہی بجنسہ متعدد ذہنوں میں پائی جاسکے، اور اگر عقلی صورت کی کلیت مطابقت کی وجہ سے ہے، تو جزئیات میں بھی بعض بعض کے ساتھ مطابق ہوتے ہیں، گویا اس بنیاد پر جزئیات بھی کلی بن جاتی ہیں،

اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے، کہ صورت عقلیہ اس حیثیت سے کہ ایسی ھویت رکھتی ہے جو ذہن میں قائم ہے، اس حیثیت سے نہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک مثالی اور اکی ذات ہے، اور وجود اس کا اصلی نہیں بلکہ ظلی ہے، اس لحاظ سے امور کثیرہ کے ساتھ صورت عقلیہ کا مطابق ہونا، کلیت اسی کا نام ہے، اور اس بنیاد پر اس کا وجود، ان اظلال کے وجود کے مانند ہے جو غیر کے ساتھ ارتباط کو مقتضی ہوتے ہیں، خواہ وہ ذہنی ہوں یا خارجی، خواہ جزئیات پر وہ مقدم ہوں یا موخر، کیونکہ بعض کلی ایسی ہوتی ہے، جو ان جزئیات پر مقدم ہوتی ہے، جن کا وقوع اعیان دخارج میں ہو چکا ہے، مثلاً عقلی مبادی کو اپنے معلولات کا جو تصور ہوتا ہے، ان ہی کو کلیات قبل الکثرت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور بعض ان میں ایسے ہوتے ہیں جو خارج سے مستفاد ہوتے ہیں، مثلاً ان کلیات کا علم جنھیں ہم خارجی جزئیات سے حاصل کرتے ہیں، ان ہی کا نام کلیات بعد الکثرت ہے، اور مطابقت کے معنی کی تحقیق کا ایک اچھا طریقہ یہ ہے، کہ تم مثلاً کسی انسانی شخص کو دیکھو تو تمھارے ذہن میں انسان کی ایک ایسی صورت حاصل ہوگی، جو تمام عوارض سے پاک ہے، پھر جب تم کسی دوسرے شخص کو دیکھو تو اس سے نہ کوئی دوسری صورت ذہن میں وقوع پذیر ہوگی اور نہ ذہن کو اس وقت تک دوسری صورت کی حاجت ہوگی، جب تک پہلی صورت تمھارے ذہن سے غائب نہ ہو جائے، ٹھیک اس کی مثال یہ ہے، کہ نقش قبول کرنے والا کوئی مادہ مثلاً موم کو تم لو، اور اس میں پہلے کسی ٹھپے سے ایک نقش قائم کرو، پھر بجنسہ اسی قسم

کے دوسرے ٹھپے سے جو بالکل پہلے ٹھپے کے مماثل ہے، اگر اس پر مہر لگائی گئے، تو اس موم میں کسی قسم کا اختلاف پیدا نہ ہو گا۔

اور عام کتابوں میں جو یہ کہا جاتا ہے کہ کلی خارج اور اعیان میں واقع ہوتی ہے، یا کلی کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے، تو اس سے مراد وہ طبیعت ہوتی ہے، جس کا حال یہ ہوتا ہے، کہ جب وہ ذہن میں پائی جاتی ہے، تو اس وقت وہ کلی ہوتی ہے۔

اور ایسی چیزیں جو کسی کلی معنی میں باہم مشترک ہوتی ہیں، ان میں باہمی افتراق ان ہی چار باتوں کے اعتبار سے ہوتا ہے، جس کی طرف میں نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے، کیونکہ یہ اشتراک اگر صرف عرضی اور خارجی امر میں ہے تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں افتراق و امتیاز ماہیت کی اعتبار سے پیدا ہو گا، مثلاً جو سواد (سیاہی) اور سطح کا حال ہے، اور اگر یہ اشتراک صرف کسی امر عرضی و خارجی میں نہیں ہے، تو پھر ان میں باہمی افتراق کبھی فصل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، اگر ان میں اشتراک جنسی معنے میں ہو، یا عرضی غیر لازم کے ذریعے سے امتیاز حاصل ہوتا ہے، اگر یہ اشتراک کسی نوعی امر میں ہے، کیونکہ ظاہر ہے، کہ جو چیز نوع کو لازم ہو گی، فرد کے لیے اس کا لازم ہونا ناگزیر ہے، پس تمام افراد میں اس کا اشتراک ضروری ہے، ایسی صورت میں یہ ممکن ہے، کہ جس چیز کے ذریعے سے امتیاز حاصل ہوتا ہو وہ تشخص کو لازم ہو، لیکن جو نوع کے لیے لازم ہو گا، اس کے ذریعے سے یہ امتیاز حاصل نہیں ہو سکتا، یا یہ امتیاز صرف اسی طبیعت اور ماہیت کے کمال و نقص کی راہ سے بھی حاصل ہوتا ہے، جو ان افراد میں مشترک ہو، جیسا کہ تم یہ جان چکے ہو، کہ متاخرین کا یہ قاعدہ کہ ناقص و کامل میں حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے اختلاف ہونا ضروری ہے، بالکل بے بنیاد اور کمزور ہے۔

اور حق یہ ہے، کہ شے کے تشخص کی یہ تفسیر کہ "شے کا اس طرح ہونا کہ خود اس کا تصور اشتراک کو مانع ہو" اس معنے کے اعتبار سے یہ تشخص اسی چیز کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، جو ماہیت پر زائد ہو، اور اشتراک کے تصور کو یہی امر زائد خود اپنی ذات کے اعتبار سے ناممکن بنا رہا ہو، ایسی صورت میں کسی چیز کا

تشخص وہی ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ چیز اشتراک کے قبول کرنے کی صلاحیت کو کھو بیٹھے، اور ایسا تشخص دراصل اس شے کے وجود کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہوتی، جیساکہ معلم ثانی کا مسلک ہے، کیونکہ ہر وجود خود اپنی ذات ہی سے تشخص پذیر ہوتا ہے، اور جب شے کے خاص وجود کی نوعیت سے قطع نظر کر لیا جائے، تو عقل اس کے لیے قبول اشتراک سے انکار نہیں کرتی، خواہ اس کے ساتھ ہزار قسم کی خصوصیت آفریں امور کا اضافہ کیوں نہ کیا جائے، کیونکہ واقعے کے رو سے امتیاز اور تشخص دو علٰحدہ باتیں ہیں، وجہ یہ ہے، کہ امتیاز کسی چیز کے لیے ان شریکوں کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے، جو کسی امر عام میں اس کے شریک ہوتے ہیں، اور تشخص تو خود شے کو نفس اس کی ذات کے لیے ثابت ہوتا ہے تاآنکہ واقعہ یہ ہے، کہ اگر کسی چیز کا کوئی شریک نہ ہو، تو اسکے لیے کسی ایسے زائد امر کی ضرورت ہی نہیں ہے، جس سے امتیاز حاصل کیا جائے، لیکن باوجود اس کے اس شے کے لیے فی نفسہ تشخص کا ہونا تو ضروری ہے، ہاں! یہ بات بعید از عقل نہیں ہے، کہ کسی شے کا دوسری شے سے ممتاز اور جدا ہونا، یہی امتیاز اس شے میں تشخص کی استعداد پیدا کرتا ہو، کیونکہ ایسی مادی نوع جس کے افراد منتشر ہوں، جب تک اس کا مادہ کسی خاص فرد کے ساتھ خصوصیت نہ پیدا کرلے، اس وقت تک مبدءِ اعلیٰ سے اس پر وجود کا فیضان نہیں ہو سکتا، اسی نقطۂ نظر سے حکما کا یہ قول ہے کہ "شے کا تشخص علم احساسی یا مشاہدے کی راہ حاصل ہوتا ہے" اس کا مطلب وہی قرار دیا جاسکتا ہے، جو میں نے کہا، کیونکہ کسی خاص وجود کی ذات کا علم بجز مشاہدے کے اور کسی ذریعے سے حاصل نہیں ہو سکتا، اسی طرح شیخ الاشراق نے مطارحات میں جو یہ لکھا ہے کہ

"شرکت سے روکنے والی چیز شے کی خارجی اور عینی ہویت ہوتی ہے"

اس کا مقصد بھی یہی ہے جیساکہ گزر چکا کہ دراصل شرکت کے معنے مطابقت کے سوا اور کچھ نہیں ہیں، لیکن ہر قسم کی مطابقت شرکت نہیں ہے، بلکہ ایسی چیز جس کے لیے کوئی خارجی اور عینی ہویت نہ ہو، اس کی مطابقت کا نام شرکت ہے

کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ خارجی وعینی ہویت در اصل شے کے وجود خاص کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، لیکن رفیع القدر شیخ کو اس پر اصرار ہے کہ وجود ایک ایسا ذہنی امر ہے جس کی اعیان اور خارج میں کوئی ہویت نہیں ہے۔

کس قدر عجیب ہے کہ جب اس شخص کے خیال میں تشخص خود شے کی نفس اس ذات سے حاصل ہوتا ہے، جو وجود کی غیر ہے، اور وجود کے سوا جو چیز ہوگی، وہ یا تو خود ماہیت مشترکہ ہوگی، یا پھر ماہیت جب مادہ اور اس کے عوارض کے ساتھ ہو، یعنی مادے کے ساتھ مقدار وضع زمانہ وغیرہ بھی ماہیت کے ساتھ ہو لیکن پھر اسی کے ساتھ شیخ نے اس کا بھی اعتراف کیا ہے، کہ ان تمام چیزوں میں ہر ایک شے کا خود اس کا تصور شرکت سے مانع نہیں ہے، اور ظاہر ہے، کلیات کا مجموعہ بھی کلی ہی ہوگا، پس اس عینی ہویت کو اگر اس وجود خاص سے خارج قرار دیا جائے، جس کی خصوصیت خود اس کی ذات کا اقتضا ہے، جیسا کہ گذر چکا، تو پھر اس میں کون سی ایسی چیز ہوگی، جو شرکت سے مانع ہوگی۔

اسی طرح بعض ارباب تدقیق نے جو یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ ہر شخص کا تشخص خود اس کے ایک ایسے جز سے حاصل ہوتا ہے، جو اس شے کی تحلیل و تجزیہ سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ کہ اس جز کو اس شخص کے وجود پر محمول کر سکتے ہوں کیونکہ اعیان اور خارج میں وجود اور ماہیت کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں ہوتا، تو اس قول کا مآل بھی وہی ہے جو میں نے کہا۔

اور یہ جو کہا گیا ہے کہ شے کا تشخص فاعل سے حاصل ہوتا ہے، تو یہ بات بھی بجائے خود درست ہے، کیونکہ وجود کا بخشنے والا فاعل ہی ہوتا ہے، اور وجود بنفسہ تشخص ہے، یعنی جو وجود کا بخشنے والا ہے، وہی در اصل تشخص کا بخشنے والا بھی ہے، اور تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ہر وجود کا تقوم فاعل ہی سے حاصل ہوتا ہے، پس تشخص کا تقوم بھی اس تشخص کے فاعل ہی سے ہوگا، لیکن ہم اس وقت جو کچھ بھی گفتگو کر رہے ہیں، وہ تشخص شے کے تشخص کے قریبی اسباب کے متعلق ہے۔

اسی طرح اس قول کا مرجع بھی وہی ہے جو میرا دعویٰ ہے۔ یعنی بعضوں نے جو تشخص کے باب میں یہ بات پسند کی ہے کہ وجود حقیقی جو تمام اشیا کا مبدء ہے،

اس کے ساتھ ارتباط پذیر ہونے کا نام تشخص ہے، کیونکہ تم یہ جان چکے ہو کہ ماہیتوں کا تعلق خالق حق تعالیٰ سے ان کے وجودوں ہی کے ذریعے سے ہے، نہ کہ یہ ان ماہیات کے اس مفہوم کا نتیجہ ہے، جو بذات خود ان سے سمجھا جاتا ہے، الغرض جب ہر شے کا ارتباط اپنی علت سے وجود ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، اسی طرح جو سبب کی علت ہے اس کے ساتھ تعلق بھی وجود ہی کی راہ سے پیدا ہوتا ہے، گویا تمام ہستیاں، اور سارے وجود دراصل حق تعالیٰ کے لیے بمنزلہ سایہ کے ہیں اور ذات حق کے گویا وہ اشراقات، اور جگمگاہٹیں ہیں،

لیکن اہل علم میں یہ جو بعضوں کا خیال ہے کہ جس شے کا نفس تصور شرکت کے قبول کرنے سے انکار کرے اسی کو تشخص کہتے ہیں، اور یہ بات اس شے کے مقومات کی بدولت حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ اپنی اپنی ذات کی حد تک مقومات شرکت کو مانع نہیں ہوتے، اور نہ یہ بات کسی سبب لازم کا نتیجہ قرار دی جا سکتی ہے، کیونکہ سبب لازم میں تو تمام افراد متفق اور شریک ہوتے ہیں، اور نہ یہ کسی ایسے عارضی سبب کا ثمرہ ہو سکتا ہے، جو اس شے سے جدا بھی ہوتا ہو کیونکہ ظاہر ہے کہ شرکت سے مانع یہ بھی نہیں ہو سکتا، پس لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا، کہ اس کا سبب مادّہ ہوتا ہے،

میرے نزدیک اس قول کے متعلق یہ ضروری ہے کہ یہاں تشخص سے مراد وہ "امتیاز" و تمیز لیا جائے جو خود تشخص نہیں ہے، لیکن تشخص کی وہ شرط ہے کیونکہ تشخص، یا انکار شرکت کے لحاظ سے ہیولیٰ اور مادّے کا بھی تصور کے رو سے وہی حال ہے، جو دوسری چیزوں کا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایسی نوع جس کے افراد متعدد ہوں، اس کا کوئی فرد اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا ہے، جب تک کہ اس کے افراد کا جو مادّہ حامل ہو، اس کو کسی خاص فرد کے ساتھ وضع مخصوص اور زمانہ مخصوص کے اعتبار سے خصوصیت نہ پیدا ہو لے، بہر حال اس سے یہ معلوم ہوا کہ شے کی تمیز کے لیے مادہ بھی کافی نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات ایک ہی مادّے میں مختلف صورتوں اور شکلوں میں کی دو صورتیں یا دو شکلیں دو زمانوں میں حاصل ہوتی ہیں، اور یہ دونوں صورتیں باہم ایک دوسرے سے مادّے کی وجہ

سے نہیں، بلکہ زمانے کی وجہ سے امتیاز حاصل کرتی ہیں،

اسی طرح بہمن یار کے قول کو بھی اسی پر محمول کرنا چاہیے، مطلب یہ ہے کہ بہمن یار نے جو یہ کہا ہے کہ ایک ہی وقت میں یا مادے کے مختلف احوال مثلاً وضع اور حیز کی وجہ سے تشخص حاصل ہوتا ہے، تو اس تشخص سے مقصود یہی ہے، کہ جس کے ذریعہ سے دو چیزوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہو، نہ کہ وہ تشخص مراد ہے، جو طبیعت اور ماہیت کو شخصی وجود بنا دیتا ہے، اور اسی بنیاد پر بہمن یار نے یہ رائے قائم کی ہے کہ وضع اور زمانے کے بدل جانے کے باوجود شخص باقی رہتا ہے، کیونکہ اپنے زمانۂ وجود میں شخص پر مختلف اوضاع میں سے جو وضع وارد ہوتی ہے، اس کے نزدیک وہی تشخص ہوتا ہے، ورنہ تشخص سے اگر مراد تشخص کے علامات اور اس کے وجود کے لوازم نہ ہوں، تو پھر بہمن یار یہ حکم کس طرح کر سکتا ہے، کیونکہ ایک مادی شخص مثلاً زید یقیناً شرکت کے فرض کو ناممکن بنا دیتا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ وضع کا اعتبار نہ بھی کیا جائے،

اسی طرح ان کا یہ قول کہ دو چیزوں کے متعلق یہ جائز ہے، کہ ان میں ایک دوسرے سے ممتاز، خود ایک دوسرے کے ذریعے سے ہوں، مثلاً پرندہ اگر بچے دینے والے کی صفت کے ذریعے سے ممتاز ہو، اور بچے دینے والا اگر پرندے سے ممتاز ہو، تو اس میں دور لازم نہیں آتا، کیونکہ ہر ایک کی ذات کا دوسرے کی ذات پر موقوف ہونا بلاشبہہ یہ ناممکن ہے، اسی طرح ہر ایک کے امتیاز کا دوسرے کے امتیاز پر موقوف ہونا، یہ بھی محال ہے، لیکن یہ کہ ہر ایک کا امتیاز دوسرے کی ذات پر اگر موقوف ہو جائے، تو اس میں کیا مضائقہ ہے، جیسا کہ دو متضائف مفہوموں کی جہاں تفصیل کی جائے گی وہاں اس کا ذکر عنقریب آتا ہے،

بحث وتعاقب ایسی دو چیزیں جو ایک ہی نوع کے نیچے مندرج ہوں، اگر محل دونوں کا ایک ہوگا، تو پھر ان میں امتیاز زمانے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے، حکما کے اس قول پر اعتراض کیا گیا ہے، کہ زمانہ جب خود فلک الافلاک کی حرکت کی مقدار کا نام ہے، تو ظاہر ہے کہ زمانے کا محل ایک جسم ہی ہوتا ہے یعنی فلک تو باوجود وحدت محل کے پھر خود زمانے کا ایک جز

دوسرے جز سے کس بنیاد پر ممتاز ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ زمانے کے اجزا میں باہمی امتیاز خود ان کی نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے، کیونکہ ایسی حقیقت جو متجدّد نو بہ نو ہو اور صرف تصرم و گذشتنی ہو، زمانہ اسی کا نام ہے، پس ظاہر ہے کہ منقضی و ختم ہوتے چلا جانا، صرف اسی انقضا و تجدد کا اتصال ہی زمانے کی ماہیت ہے، پس یہ سوال کہ فلاں دن فلاں دن پر مقدم کیوں ہوا، یا یہ کہ مثلاً دو دن جو باہم متشابہ اور واقع میں مساوی ہیں باہم ایک دوسرے سے ممتاز کس طرح ہوئے، گویا اسی قسم کا سوال ہے، کہ پوچھا جائے کہ فلک فلک کیوں ہوا، آخر کوئی دن بھی ہو، اس کی ہویت اور خارجی شخصیت بجز اس کے اور کیا ہوتی ہے، کہ فلاں دن پر وہ مقدم ہے، اور فلاں دن سے ممتاز و جدا ہے، ٹھیک اس کی مثال وہ تقدم ہے، جو دو کے عدد کو تین کے عدد پر ہے، کہ یہ تقدم طبعی ہے، اور دو تین سے صرف اسی بنیاد پر ممتاز ہے، کہ دو دو ہی ہے، تین نہیں ہے، زیادتی وضاحت کے لیے اس پر غور کرنا چاہیئے، کہ مثلاً ایک خط ہے، ظاہر ہے، اس خط کو اپنے نصف سے جو امتیاز حاصل ہے، یہ امتیاز کسی خارجی امر کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ خود اس کی ہویت کا اقتضا ہے، کیونکہ تمام خارجی امور مثلاً محل اور زمانے سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی خط اور اس کے نصف میں بہرحال امتیاز باقی رہتا ہے، بہرحال اس تمام تقریر سے یہ امر ثابت ہو گیا، کہ نوعی شرکیوں میں کبھی باہمی امتیاز خود حقیقت کا نتیجہ ہوتا ہے،

اور شیخ رئیس کے کلام میں جو یہ بات پائی جاتی ہے، کہ جتنے مقولات ہیں، ان میں مقولۂ وضع کے سوا کوئی مقولہ ایسا نہیں ہے، جس کا تشخص خود اس کی ذات سے حاصل ہوتا ہو، تو شیخ کی غرض اس تشخص سے وہ امتیاز ہے، جو زمانی وحدت کے ساتھ شے کو غیر سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ باوجود زمانی وحدت کے امتیاز صرف وضع ہی کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے، جس طرح وضعی وحدت کی صورت میں امتیاز صرف زمانے ہی کی راہ سے حاصل ہو سکتا ہے، باقی ایک وضع کا امتیاز دوسری وضع سے مثلاً بیٹھنے کی وضع کا امتیاز کھڑے ہونے سے تو ان کا حال وہی ہے، جو ایک زمانے کو دوسرے زمانے سے یا ایک مقدار کو دوسری مقدار سے

امتیاز پیدا ہوتا ہے، یعنی جس طرح ان چیزوں میں امتیاز خود ان کی حقیقتوں کا نتیجہ ہوتا ہے، یہی بات وضع میں بھی ہوتی ہے، اور تشخص بایں معنی کبھی نفس ذات کا اقتضا ہوتا ہے، جیساکہ واجب الوجود میں، اور کبھی ذات کے لوازم کا نتیجہ ہوتا ہے، مثلاً آفتاب کہ اس میں وضع کا شمار لوازم ذات میں ہے، اور کبھی یہ تشخص کسی ایسے عارضی اور خارجی امر کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے جو ابتدائی وجود کو لاحق ہوتا ہو، اور یہ بات بیان ہوچکی کہ وضع اور زمانے کے سوا یہ بات اور کسی میں نہیں پائی جاتی،

رہا نفس ناطقہ کا تشخص تو یہ اس علاقے کا نتیجہ ہوتا ہے، جو بدن اور اس کے درمیان ہے، اور بدنی قوی کا تشخص تو یہ اس بدن سے حاصل ہوتا ہے جس میں یہ قوی ہوتے ہیں،

فصل "تعین کی مختلف شکلیں"

یہ بات گذر چکی کہ تعین تشخص کے سوا ایک اور چیز ہے، یعنی یہ کہ تعین تو ایک اضافی اور نسبتی امر کا نام ہے، بخلاف تشخص کے، کیونکہ تشخص شے کے وجود کا ایک پیرایہ ہے اور اس کی ہویت کی ایک شکل ہے اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے، الغرض وہ چیز جس کی وجہ سے شے اپنے غیر سے اس طرح ممتاز ہوتی ہے، کہ اس میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے، اس کا نام تعین ہے، اور یہ تعین کبھی ذات کی عین ہوتی ہے، یعنی ذات ہی بجنسہ تعین ہوتی ہے جیسے واجب الوجود کی ذات جو اپنے غیر سے خود اپنی ذات کی حیثیت ممتاز ہے، یا ذہن میں امکانی ماہیتوں اور عقلی مفہومات کو جو تعین حاصل ہوتا ہے، وہ بھی خود ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے اور کبھی یہ تعین ذات پر زائد ہوتا ہے، اور اس ذات کے لیے اس کا حصول اس طور پر ہوتا ہے، کہ غیر اس میں اس ذات کا شریک نہیں ہوتا مثلاً ایک کاتب کو کسی ان پڑھ امی سے کتابت کی وجہ سے جو امتیاز حاصل ہوتا ہے، اور کبھی یہ تعین اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ اس امر زائد کا حصول ذات میں نہیں ہوتا، مثلاً امی کو کاتب سے امتیاز عدم کتابت کی بنا پر ہے، یعنی کتابت کا حصول امی کی ذات میں نہیں ہوا، پھر اس تعین کی پہلی شق دو حال سے خالی نہیں ہوسکتی "یا تو اس زائد امر کا حصول اس طور پر ہوگا اس کے سوا کسی دوسری صفت کے حصول کا خیال پیش نظر نہ رہے

مثلاً زید میں کتابت کی صفت کا حصول بایں طور ہو کہ اسکی خیاطت (سینے) کی صفت پیش نظر نہ ہو'، یا اس امر زائد کے حصول کے ساتھ یہ بھی ضروری ہو کہ غیر کا حصول اس میں نہ ہو'، ایسی صورت میں یہ تعین زائد کبھی وجودی ہوتا ہے اور کبھی عدمی اور کبھی دونوں سے مرکب' پھر تعین کے ان تمام اقسام کو بھی تعین کی کوئی خاص شکل جامع ہوتی ہے' مثلاً انسان گھوڑے سے تو خود اپنی ذات کی اقتضا کی بنیاد پر ممتاز ہے' اور انسان کے مختلف افراد میں سے کسی فرد میں کوئی وجودی صفت حاصل ہوتی ہے' اور اس بنیاد پر وہ فرد ان افراد سے ممتاز ہوتا ہے' جو کسی اور وجودی صفت سے متصف ہے' مثلاً رحمدل زید کا غضبناک عمرو سے ممتاز ہونا' یا اس لیے وہ فرد دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے' کہ دوسرا بجائے وجودی صفت کے کسی عدمی صفت سے موصوف ہے' مثلاً انسان کے صاحب علم فرد' کا جاہل سے ممتاز ہونا' یا کسی ایسے کاتب کا جو درزی نہیں ہے' اس درزی سے ممتاز ہونا جو کاتب نہیں ہے' کہ یہاں ایک وجودی صفت کے ساتھ امتیاز حاصل ہوا ہے' لیکن ساتھ ساتھ عدمی صفت کی معیت بھی حاصل ہے' یا اس کی برعکس صورت فرض کی جائے۔ بہر حال جتنے زائد تعینات ہیں' یہ سب وجودوں کے لوازم ہوتے ہیں' یہاں تک کہ ایسے اعدام اور نیستیاں جن میں بعض کو بعض سے امتیاز ان وجودوں کی بنیاد پر حاصل ہو' جو ان کے اعتبار کرنے والوں کے عقول اور اذہان میں ہوں' یا یہ امتیاز ان ملکات کی وجودوں کی بدولت پیدا ہوا ہو' جو ان اعدام کے مقابل اور ضد ہیں' بہر حال سب کا مآل کار بالآخر وجودات ہی پر ختم ہوتا ہے' نہ یہ کہ خود ان اعدام کی ذاتیں نفس اپنی اپنی ذاتوں کی اقتضا سے ممتاز ہوتی ہیں' یا یا ان کے صفات کا اقتضا ہوتا ہے'

اور حق یہ ہے' کہ زائد صفات کے ذریعے سے جو امتیازات پیدا ہوتے ہیں' دراصل ان کا مرجع خود ان صفات کے باہمی امتیازات ہوتے ہیں' اور ان صفات کے باہمی امتیازات خود ان صفات کا اقتضا ہوتا ہے نہ کہ دوسرے صفات کا ورنہ وہی تسلسل جو محال ہے اس کا لزوم ناگزیر ہو جائے گا' پس حاصل یہی ہوا' کہ بالذات اشیا کا باہمی امتیاز صرف اسی امتیاز کے ساتھ منحصر ہے' جس کا حصول نفس ان ذوات کی جانب سے ہو' نہ کہ جو چیز ممتاز ہوتی ہے' اس پر کوئی امر

زائد ان امتیازات کی بنیاد ہوتا ہے، ہاں! اگر ان امور زائدہ کو بالعرض دخیل مانا جائے تو یہ ہو سکتا ہے۔

فصل

"جنس اور مادہ، موضوع اور نوع میں فرق"

ماہیت کو کبھی لاشے کی شرط کے ساتھ فرض کرتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماہیت کے معنے کو اس شرط کے ساتھ تصور کرتے ہیں کہ ذہن میں اس وقت صرف وہی معنے، اس طرح ملحوظ ہو گا اب اس کے ساتھ جو چیز بھی آکر ملے گی وہ اس معنے پر زائد ہو گی، پس اسی مجموعے کا یہ جز اس مجموعے کے لیے مادہ قرار پائے گا، اور خارجی و ذہنی دونوں وجودوں کے اعتبار سے اس مجموعے پر یہ مقدم ہو گا، اسی لیے اب اس مجموعے پر اس کو محمول کرنا ناجائز ہو گا، کیونکہ حمل کی شرط ہی یہاں مفقود ہے، یعنے وجوداً ان میں اتحاد نہیں ہے،

اور کبھی ماہیت کو لابشرط شے کے طور پر فرض کرتے ہیں، یعنے ماہیت کے معنے کو اسی طرح تصور کرتے ہیں کہ اس کا تنہا ہونا، یا کسی چیز کے ساتھ مخلوط و مقارن ہونا دونوں باتیں اس مرتبے میں اس کے لیے جائز قرار دی جائیں، ایسی صورت میں مجموعے پر بھی وہ محمول ہو سکتی ہے، اور تنہا اپنی ذات پر بھی محمول ہونا اس کے لیے جائز ہو گا، پھر ماہیت کو جب اس شکل کے ساتھ تصور کرتے ہیں تو وہ کبھی نفس اپنی ذات کے اعتبار سے واقع میں غیر متحصل ہوتی ہے، بلکہ اس وقت وہ ایک ایسا احتمالی وجود ہوتا ہے، جس میں مختلف الماہیات اشیا پر محمول ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے، اور ایسی صورت میں اس کا تحصل ان امور کے ذریعے سے ہوتا ہے، جن کا اس کی طرف اضافہ کیا جائے، اور ان مختلف اشیا میں سے وہ کوئی ایک خاص چیز بن جاتی ہے، اور اس وقت اس کو جنس کہتے ہیں، اور وہ امر جس کا اضافہ اس پر کیا گیا ہے، اور جس کی بدولت اس کا تقوم و تحصل ہوا، اور جس نے ان مختلف اشیا میں سے اس کو کوئی خاص اور معین شے بنا دیا، اس کا نام فصل ہے،

اور کبھی اس قسم کی ماہیت خود اپنی ذات کی حیثیت سے تو متحصل ہوتی ہے، لیکن جن امور کا اس کی طرف اضافہ ہوتا ہے، ان کے اعتبار سے وہ غیر متحصل رہتی ہے، پھر بھی اضافہ ہونے والے امور اس کے ہر ایک فرد کو واقعی حقائق میں سے

ایک حقیقت بنا دیتے ہیں، مثلاً کسی جنس کے نیچے جو انواع داخل ہوتے ہیں، ان کا یہی حال ہوتا ہے، دراصل ماہیت کی یہ حیثیت خود اپنی ذات کے حساب سے نوع بلکہ کسی نوع کا کوئی فرد ہوتا ہے، جیسا کہ عالم عناصر کے ہیولی کا حال ہے، اور اسی بنیاد پر باہم ان لوگوں میں عنصری ہیولی کے تعلق یہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے، کہ آیا اس کی وحدت نوعی ہے یا شخصی، اور سچ پوچھو تو یہ نزاع بجائے خود بے معنے ہے، کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ ہیولی دراصل ایک ایسی نوع ہے، جو فرد واحد میں منحصر ہو گئی ہے،

اور جب ماہیت کو تم لابشرط شے کے طور پر فرض کروگے تو اس وقت ماہیت میں ایک قسم کا جنسی ابہام ان صورتوں کے اعتبار سے پیدا ہو جائے گا، جو اس کو نوع بناتے ہیں اور جن کا اس پر اضافہ کیا جاتا ہے، مثلاً حیوان کو اگر اس شرط کے ساتھ فرض کیا جائے کہ اس کے ساتھ کوئی شے نہیں ہے، اور اب اس کے ساتھ ناطق کا اتصال و اقتران ہو، تو یہ مجموعہ حیوان و ناطق سے مرکب ہوگا، اور اس کو حیوان کہنا درست نہ ہوگا، بس اس وقت حیوان مادہ قرار پائے گا، اور اگر ناطق کی شرط کے ساتھ حیوان کو فرض کیا جائے، یعنے یہ کہ اسی ناطق کے ذریعے سے وہ خصوصیت پذیر، اور متحصل ہوا ہے، تو اب یہ نوع قرار پائے گا، اور اگر اسی حیوان کو اس طور پر فرض کیا جائے، کہ اس کے ساتھ کوئی چیز ہو، یا نہ ہو، ان دونوں باتوں میں سے کسی بات کے ساتھ اس کو مشروط نہ کیا جائے، یعنے لابشرط شے کے مرتبے میں اس کو رکھا جائے، تو اس وقت اب یہ جنس ہے، گویا پہلا حیوان انسان کا جز ہے، اور وجوداً اس پر مقدم ہے، اور دوسرا خود انسان ہی ہے، اور تیسرا انسان کا بھی جنس ہے، اور پہلے کا بھی جنس ہے اسی لیے وہ اس پر محمول ہوگا، اور اس کا جز نہ ہوگا، باقی جنس اور فصل کو جو نوع کا جز کہتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں ہر ایک نوع کی حد اور تعریف ذاتی کے جز واقع ہوتے ہیں، کیونکہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ایسی نوع جو کسی جنس کے نیچے داخل ہو، اگر اس کے لیے عقل کوئی ایسی صورت حاصل کرنا چاہے جو اس نوع کے ساتھ مطابق ہو، تو بالبداہتہ عقل اس کی محتاج ہے، کہ اس

کام کے لیے وہ ان دونوں چیزوں جنس اور فصل کا ملاحظہ کرے، اسی لیے عقل میں یہ دونوں جز نوع پر طبعاً مقدم ہوتے ہیں، لیکن خارج میں تو ہمیشہ انکا وجود نوع کے وجود سے متاخر ہوگا، آخر جب تک انسان خارج میں موجود نہ ہوئے گا، اس وقت تک اس سے ایسے مفہوم کا استنباط و انتزاع نہیں ہوسکتا جو اس سے عام ہو، یا اس کے ساتھ مخصوص ہو، اور اس کو تحصل پذیر کرکے خود اس شے کو۔ بالفعل وہ شے بنادے، یہ ہے شیخ رئیس کے کلام کا وہ خلاصہ جو شفا میں درج ہے، لیکن ابھی اس کے متعلق چند مباحث ہیں، پہلی بات یہ ہے، کہ تقسیم کا مورد ماہیت مطلقہ ہے، یعنی ماہیت لابشرط شے کی شکل میں ماخوذ ہوتی ہے، پس اگر اسی ماہیت کی قسم لابشرط شے والی ماہیت قرار دی جائے گی، تو ظاہر ہے کہ لازم آتا ہے کہ شے کی تقسیم خود اس کی ذات اور اس چیز کی طرف ہو، جو اس کی غیر ہے، اور اس کا جواب یہ ہے، کہ مقسم اگرچہ ماہیت مطلقہ ہے، لیکن تقسیم کے وقت عقل اس کی طرف اس حیثیت سے نظر نہیں کرتی کہ وہ مطلق ہے، اور ماہیت کو جب اسی کی خود ذات کی طرف تقسیم کرتے ہیں، تو قسم بننے والی ماہیت میں اطلاق کا اعتبار ماخوذ ہوتا ہے، اسی طرح اور دونوں اعتباروں میں بھی ماہیت کا یہی حال رہتا ہے، مثلاً حیوان کی طبیعت مقسم ہوتی ہے اور حیوان کا وہ مفہوم جس میں اطلاق اعتبار کیا گیا ہو، وہ قسم ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ پہلا حیوان دوسرے حیوان سے عام ہے،

دوسری بحث یہ ہے کہ ماہیت جب اس شرط کے ساتھ فرض کی جائے کہ بجز تنہا اس کی ذات کے اس کے ساتھ اور کوئی چیز پیش نظر نہ ہو، اس سے جو مفہوم حاصل ہوتا ہے اس کا یہی مطلب ہے کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز شریک نہیں ہے، خواہ یہ چیز زائد ہو، یا زائد نہ ہو، اور ایسی صورت میں یہ دعوی کہ وہ جز بھی ہے، اور ایسی چیز کو شامل ہے جو اس پر زائد ہے، یہ کھلا ہوا تناقض اور تضاد ہے، کیونکہ جیسا کہ شیخ نے تصریح کی ہے، مقصد یہی ہے کہ اس میں کوئی بیرونی چیز جو اس کی غیر ہو، داخل نہیں ہے، خود شیخ کے الفاظ یہ ہیں۔

جب ہم جسم کو اس طرح فرض کریں کہ وہ جوہر و الاطول و عرض و عمق والا ہے، اس حیثیت سے کہ جسم کے لیے یہ باتیں ثابت ہیں اور یہ شرط لگائی جائے کہ اس کے سوا اور کوئی بات اس میں داخل نہیں ہے بلکہ اگر اس کے ساتھ اس کے سوا کوئی اور بات ملائی جائے مثلاً اس کا حس والا یا غذا کرنے والا ہونا یا اس کے سوا کوئی اور امر تو یہ سب ایسی باتیں ہوں گی، جو اس سے خارج ہیں، ایسی صورت میں جسم مادہ قرار پاتا ہے"

اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ اس مفہوم کے متعلق یہ جو کہا گیا، کہ تنہا وہ خود ملحوظ ہو، اس سے مطلب یہ ہے کہ اپنی ذات اور ماہیت کے اعتبار سے اس کو اسی طرح ہونا چاہیے، یعنی اپنی ذات کی تکمیل و اتمام میں وہ کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہو حتی کہ اگر اس کے ساتھ کوئی اور چیز جوڑی جائے تو وہ کوئی دوسری ماہیت بن جائے گا، جو پہلی ماہیت کے مغائر ہو گی، الغرض خود اپنی ذات کی حد تک وہ تام اور کامل ہوتا ہے، بخلاف اس کے جب اس کو لابشرط شے کے طور پر فرض کریں، کہ اس شکل میں وہ ایک ناقص ماہیت ہو گی اور اپنی تکمیل میں وہ غیر کی محتاج ہو گی، اور یہ بات خود اس کے جز ہونے، یا اس چیز کے جز ہونے کے منافی نہیں ہے، جو اس پر زائد ہے، کیونکہ اس سے جو مجموعہ پیدا ہو گا، وہ ایک دوسری ماہیت بن جائے گا،

تیسری بحث یہ ہے کہ اس تقسیم میں اس کو جو مبہم نہیں ہے، اس چیز کے اقسام میں داخل کیا گیا ہے، جسے لابشرط شے کے مرتبے میں تصور کیا گیا ہے، پھر اسی کے متعلق اس نے تصریح کی ہے کہ اس وقت وہ "بشرط شے" کے طور پر فرض کی جاتی ہے اس کا جواب یہ ہے، کہ دونوں صورتیں ایک نہیں ہیں بلکہ پہلی صورت دوسری صورت سے عام ہے،

چوتھی بحث یہ ہے، کہ نوع تو جنس و فصل کے مجموعے کو کہتے ہیں، پھر یہاں اس چیز کو جس کا تحصل ان امور سے ہوتا ہو، جو اس پر اضافہ کیے جاتے ہیں اور جو "بشرط شے" کے طور پر فرض کی جائے اس کو نوع کہنا ایک قسم کی کمزوری ہے، کیونکہ مثلاً جسم نفس اور حساسیت اور متحرکیت کے انضمام سے نوع نہیں بنتا، بلکہ

ان امور کے مجموعے کے ساتھ تو جسم ایک حیوانی نوع بن جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات دراصل اس پر مبنی ہے، کہ جنس اور فصل و نوع ذاتاً واحد ہوتے ہیں، مگر سچی بات یہ ہے کہ جو ماہیت لابشرط شے کے مرتبے میں فرض کی جاتی ہے، اس کو اگر ان امور کے اعتبار سے جو اس کے ساتھ مقارن ہوتے اور اس کو لاحق ہوتے ہیں، اگر ایک پہلو سے ان کے مغائر قرار دیا جائے اور ایک جہت سے ان میں اتحاد مانا جائے، تو ایسی صورت میں یہ امور اس کے ذاتی ہوتے ہیں، اور اگر ان امور کو اس حیثیت سے اعتبار کیا جائے کہ ان دونوں میں صرف اتحاد ہے، یعنے مغائرت کی جہت پیش نظر نہ ہو، تو اس وقت وہ نوع ہوتی ہے، اور یہاں لابشرط شے کے مرتبے سے یہی مراد ہے،

پانچویں بحث یہ ہے، کہ مادے کو اگر خارجی اجزا میں داخل کیا جائے گا، تو پھر ذہنی اور عقلی وجود کے اعتبار سے اس کا تقدم کیوں ضروری ہوگا، اس کا جواب یہ ہے، کہ یہ بات اس امر پر مبنی ہے، کہ نوع کا تصور مثلاً انسان کا تصور اس پر موقوف ہے کہ پہلے اس کے جنس اور فصل کا تصور کیا جائے، اور ظاہر ہے، کہ جنسیت کا معروض اور جزئیت کی معروض ایک ہی شے ہوتی ہے، یعنے مثلاً حیوان کی ماہیت، اور مغائرت پہلے اعتبار سے لابشرط شے کے مرتبے میں ہوتی ہے اور دوسرے اعتبار میں بشرط لا شے کے مرتبے کے لحاظ سے،

چھٹی بحث یہ ہے، کہ جو چیز خارج میں حیوان ہوگی، وہی چیز بجنسہ جسم بھی ہوگی، پھر جسم کو جب بشرط لا شے کے مرتبے میں اعتبار کیا جائے گا، تو وہ خارج میں کس طرح موجود ہوگا، اور کس طرح وہ مقدم ہوگا، اس کا جواب یہ ہے، کہ وہ جسم جو نفس کا مادّہ ہے، وہ الگ چیز ہے، اور اس جسم کا غیر ہے، جو نفس کے اضافے کے بعد اس پر یعنے مجموعے پر محمول ہوتا ہے، گویا یہاں دو جسم موجود ہیں، جن میں ایک دوسرے کا جز ہے اور یہی حال ہر اس نوع کا ہوتا ہے جو طبعی ترکیب کے ساتھ مرکب ہو،

ساتویں بحث یہ ہے کہ جس طرح یہ جائز ہے، کہ جنس نوعوں میں سے کوئی نوع ہو جائے، اسی طرح نوع میں بھی اس کا احتمال ہے کہ وہ اشخاص

اور جزئیات میں سے کوئی شخص یا جزئی ہو، پھر اول کو یعنے جنس کو مبہم اور غیر متحصل کیوں قرار دیا گیا، اور دوسرے کو یعنے نوع کو متحصل غیر مبہم کیوں ٹھیرایا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اعتبار صرف کلی ماہیتوں اور حقیقتوں کا کیا جاتا ہے، بایں حیثیت کہ وہ معقولات ہوں، پس یہاں ابہام کا ہونا نہ ہونا، اس کا دار مدار عقلی اشارے پر ہے، اور اس بنیاد پر جنس ظاہر ہے کہ ایک امر مبہم ہے کیونکہ وہ ایک ناقص ماہیت ہے، اپنی تکمیل میں محتاج ہے، بخلاف نوع کے کہ وہ ایک کامل ماہیت ہے، اس کے لیے کسی تحصل کا انتظار باقی نہیں رہتا، بجز خارجی وجود اور حسی اشارے کے قبول کرنے کی حد تک، کہ اس کے لیے نوع میں بھی احتیاج باقی رہتی ہے، اور ظاہر ہے کہ نوع میں یہ بات خاص عوارض کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہے، پھر یہ عوارض یا صرف اضافے ہوتے ہیں مثلاً صورتوں، یا عوارض میں جو بسیط امور ہوتے ہیں ان کے اشخاص و افراد کا جو حال ہے کہ محل میں حاصل ہونا، یہی ان کا تشخص ہوتا ہے، یا ان اضافوں پر اور دوسرے حالات کی جو زیادتی ہوتی ہے، ان کی بدولت تشخص حاصل ہوتا ہو، الغرض اس امتیاز اور فرق کو سامنے رکھنے کے بعد کسی شخص کے لیے اس امر میں شک کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی کہ ایسے عوارض جو تشخص کے لوازم و علامات ہیں ان کے اعتبار سے نوع میں ابہام اور تحصل کس طرح پیدا ہوتا ہے، بہر حال کسی قسم کی کلی ہو، خواہ عرضی ہو، یا ذاتی اس میں مذکورۂ بالا تینوں اعتبارات جاری ہوتے ہیں، مثلاً فصل کی ماہیت کو اگر بشرط لاشئے کے مرتبے میں لحاظ کیا جائے تو اس وقت وہ جز اور صورت ہوگی، اور جب لابشرط شئے کے مرتبے میں ملحوظ ہو، تو اس وقت وہ محمول اور فصل ہوتی ہے، اور جب اس کو ان چیزوں کے ساتھ تصور کیا جائے، جن سے اس کا تقوم ہوتا ہے تو یہی بجنسہ نوع ہے، اسی طرح عرض کی ماہیت عرض بھی ہے اور عرضی بھی اور ان کا مجموعہ، جو تینوں اعتبارات کے لحاظ سے حاصل ہوتا ہو، البتہ دونوں مجموعوں میں فرق یہ باقی رہتا ہے، کہ اول الذکر ایک طبیعی ماہیت ہے، جس کی وحدت ذاتی ہے اور ثانی الذکر ایک اعتباری ماہیت ہوتی ہے، بلکہ بہتر تو یہ ہے کہ نوع کی ماہیت کو

جب پہلے اعتبار سے فرض کریں تو اس وقت بجائے مادّے کے اس کا نام موضوع رکھا جائے اسی طرح جنس کی جو ماہیت اس طرح ماخوذ ہو، وہ فصل کی نسبت سے نہیں بلکہ عوارض کے اعتبار سے اسی نام کی مستحق ہے کیونکہ ایسا محل جس کا اس میں حلول کرنے والی شے سے تقویم ہوتی ہو اس کے اعتبار سے وہ مادہ کہلاتا ہے اور حلول کرنے والی شے سے جو محل مستغنی اور بے نیاز ہو اس کا نام موضوع ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک ہی چیز دو مختلف اشیا کے اعتبار سے مادّہ بھی ہو اور موضوع بھی،

نکتہ تم کو جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جنسی طبیعت ایک ایسی مبہم اور ناقص ماہیت ہوتی ہے کہ اپنی حقیقت کی تعریف اور حد میں فصل کی محتاج ہے، تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ امر ناقابل تصور ہے کہ بعض مقامات میں تو وہ فصل کی محتاج ہو اور بعض مواقع میں اس سے بے نیاز اور اگر اس کو بغیر فصل کے تحصّل میسّر آسکتا ہے، تو پھر اپنی ماہیت کے اعتبار سے وہ فصل سے مستغنی ہوگی، حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ فصل کی طرف اس کی احتیاج ماہیت ہی کے رو سے ہے، اور اسی وجہ سے بسیط حقائق کے لیے یہ ناممکن ہے کہ اس کی جنس کی طبیعت سے فصل کا ازالہ بایں طور ہو کہ فصل کی قائم مقام کوئی اور چیز ہو کیونکہ اگر فصل سے احتیاجی تعلق باقی نہ رہے گا تو پھر طبیعت بغیر فصل کے تحصّل پذیر ہو جائے گی، ایسی صورت میں وہ جنسی طبیعت باقی نہ رہے گی، الحاصل یہ امر اب ثابت ہو گیا کہ فصل کی جانب احتیاج محض حصول امتیاز و افتراق کے لیے نہیں ہے، کیونکہ اس قسم کا امتیاز تو عوارض کے ذریعے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے، بلکہ اس افتقار کی بنیاد اس امر پر مبنی ہے کہ ماہیت اپنی مرتبۂ ذات میں اس طرح ناقص ہوتی ہے کہ اپنی تکمیل کے لیے اس کو فصل کی ضرورت ہوتی ہے، اور اسی لیے یہ ناجائز ہے کہ کسی جگہ تو فصل سے تقوم حاصل ہو، اور کسی جگہ عدم فصل سے، ہاں! عقلی اعتبارات کے لحاظ سے ایسا ہو سکتا ہے، کیونکہ جنسی ماہیت جب بشرط لا کے مرتبے میں ماخوذ ہو، تو وہ ایک عقلی نوع بن جاتی ہے،

یہاں ان امور سے جن کا جاننا ضروریات سے ہے، یہ بھی ہے کہ خارجی مرکبات اور عقلی بسائط کی جنسوں میں فرق ہے، یعنے خارجی مرکبات کی جنس میں یہ جائز ہے کہ جنسیت سے اس کو مجرد کرکے، اس طرح لحاظ کیا جائے کہ فصلوں میں سے کسی فصل کے ذریعے سے نہیں بلکہ خود اپنی طبیعت کے اعتبار سے حقیقی نوع بن جائے، اور یہ اس لیے جائز ہے، کہ مثلاً جسم کی جنسیت محض اس لیے نہیں ہے کہ وہ صرف ایک ایسا مقدار رکھنے والا متکمم جوہر ہے، جس میں کوئی دوسری شے مثلاً انسانیت اور فرسیت وغیرہ داخل نہیں ہے، کیونکہ بایں معنے تمام اجسام کے اعتبار سے وہ ایک متفق الحقیقۃ چیز ہے، کسی ایسی شے کی وجہ سے جو اس کی ذات میں داخل ہو، وہ مختلف نہیں ہے، بلکہ اس میں جو اختلاف پیدا ہوتا ہے، وہ ایسے امور کی راہ سے جن کا اضافہ خارج سے ہوتا ہے، اور اس معنے کے اعتبار سے وہ نہ انسان پر صادق آتا ہے، اور نہ گھوڑے پر نہ اس کے سوا اور جو چیزیں ان کے مماثل ہیں، کیونکہ یہ چیزیں اس سے (جسم سے) اور دوسری چیزوں سے مرکب ہیں بلکہ ان اشیا کے لیے جسم مادّہ قرار پائے گا، الغرض اس صورت میں جسم واقعۃً ایک تحصل یافتہ نوع ہے، کیونکہ واقع میں جسم کی حقیقت پوری اور تام ہوکر تحصل پذیر ہوچکی، اگر ایسا نہ ہوگا تو پھر جسم کا جمادیت سے حیوانیت اور نباتیت تک منتقل ہونا ناممکن ہوتا، بلکہ جسم دراصل جنس بایں معنے ہے کہ وہ ایک طول وعرض وعمق رکھنے والا جوہر ہے، کہ جس میں نہ اس کی شرط ہے، کہ وہ اس کے سوا اور کچھ ہو یا نہ ہو، اور جب جسم کو اس طرح لحاظ کیا جائے گا تو پھر اس کا صاحب حس یا غذا اٹھانے والا ہونا ضروری نہیں ہے کہ یہ بات اس سے خارج ہو، اور باہر سے لاحق ہو، کیونکہ یہ بات یعنے اقطار ثلٰثہ (طول وعرض عمق) رکھنے والا جوہر ہونا یہ ان تمام جسمانی حقیقتوں پر صادق آتا ہے، جو حساس اور غذا ہضم کرنے والے ہوتے ہیں، ہاں صرف طول وعرض عمق رکھنے والا جوہر ہونا، فقط اسی قدر ہونا، یہ حساس اور غذا ہضم کرنے والے اجسام پر صادق نہیں آتا، لیکن بسیط حقائق کی جنس مثلاً لونیت (رنگت) کیلئے ناممکن ہے کہ اس کی ذات کو تقرر حاصل ہو جب تک کہ فصول کے ذریعے سے

وہ نوع نہ بن لے، اسی لیے یہ محال ہے، کہ خارج میں لونیت (رنگت) پائی جائے، اور کوئی ایسی چیز جو لونیت (رنگت) نہ ہو، وہ پائی جائے، اور ان دونوں کے اجتماع سے بیاض (سفیدی) متحقق ہو جائے، جس طرح خارج میں جسمیت اور کوئی دوسری صورت جو جسمیت نہ ہو، وہ پائی جاتی ہے، اور ان دونوں سے انسانی وجود حاصل ہو جائے۔

اور یہ جو ان لوگوں سے منقول ہے، کہ جنس اور فصل کی ساخت، جعل ایک ہی ہوتی ہے، اور یہ کہ جسم کا بننا بجنسہ حیوان کا بننا ہے، اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جنس اپنی جنسیت اور ابہام کے اعتبار سے اس طرح ہوتی ہے، کہ اس کا جعل (بناوٹ ساخت خلق) فصول میں سے کسی فصل کے جعل سے الگ نہیں ہوتا، لیکن خود جنس اپنی طبیعت اور ماہیت کے اعتبار سے تو اس کا وجود فصل کے وجود سے مغائر اور جدا ہوتا ہے، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ حیوان جب مرجاتا ہے تو اب وہ کوئی معین جسم موت کے بعد باقی نہیں رہتا، بلکہ اب کوئی دوسری جسمیت پیدا ہو جاتی ہے، تو یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، آخر یہ کس طرح ممکن ہے، کیونکہ بہرحال ایک مادہ ضرور باقی رہتا ہے، جس پر صورتوں و اعراض کا توارد ہوتا ہے خواہ وہ مادہ کوئی بسیط جسم ہو، یا ہیولیٰ ہو، اور یہی ہیولیٰ مرکبات کی بلند ترین اور اعلیٰ ترین جنس ہے، بلکہ حیوان کی جسمیت اپنی جسمیت کی حیثیت سے موت کے بعد اسی طرح باقی رہتی ہے، جس طرح موت سے پہلے تھی، اگرچہ بدن ہونے، یا حیوانی جسم ہونے کی حیثیت زائل ہو جاتی ہے، مگر یہ ادعا کہ اس کی ہویت ہی باطل ہوگئی اور دوسری ہویت حاصل ہوگئی، تو یہ قریب قریب طفرہ اور تفکیک والوں کے خرافات کے مشابہ ہے، یا عرض کی بقا کے محال ہونے کا دعویٰ جس طرح مہمل ہے، (طفرہ اور تفکیک چند فلسفیانہ نظریات کی تعبیر ہے، جس کا ذکر اپنے موقع پر بہ تفصیل آئے گا)

فصل اس فصل میں یہ بیان کیا جائے گا، کہ جو چیز فصل نہیں ہے اس میں اور فصل میں کیا فرق ہے، نیز اس کی بھی تشریح کی جائے گی، کہ فصل اور جنس میں جو اتحاد ہے، اس کی کیفیت اور نوعیت کیا ہے؟

اشیا کی تعریفوں میں عام طور سے فصول کی جگہ جو چیزیں رکھی جاتی ہیں، درحقیقت وہ فصول نہیں ہوتے، بلکہ حقیقی فصلوں کے وہ لوازم اور علامات ہوتے ہیں، مثلاً حساس یا "بالارادہ حرکت کرنے والا" ان دونوں فصلوں میں اپنے مفہوم کے اعتبار سے کوئی بھی دراصل حیوان کی فصل نہیں ہے، بلکہ دانش و درک اور حرکت کی قوت رکھنے والا نفس ہی حیوان کی حقیقی فصل ہے، اور دانش و درک یا حرکت کی قوت رکھنے والا ہونا، یہ بجنسہ نفس حیوانی کی ہویت نہیں ہے، بلکہ یہ باتیں اس کی ہویت کے لوازم اور اس کی مختلف شاخوں میں سے چند ہیں، لیکن آدمی بسا اوقات حقیقی فصول سے عدم واقفیت کی بنیاد پر، یا ان واقعی فصول کے لیے چونکہ الفاظ نہیں ہوتے، ان وجوہ سے بجائے حقیقی فصول کے لوازم و علامات کی طرف مائل ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے، تو اب مثلاً حس و ادراک والا ہونا اس سے مراد خود اس کا وہ مفہوم نہیں ہے، جو شعوری انفعال یا اضافی ادراک سے تقوم پذیر ہوا ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا، تو ماننا پڑے گا، کہ ایک ہی شے کا متباین اور متضاد مقولات سے تقوم حاصل ہو، اور یہ بات ان لوگوں کے نزدیک مسلم ہے، کہ ایک ہی چیز دو مقولوں کے نیچے مندرج نہیں ہوتی، ہاں! اگر یہ اندراج عرضی طور پر ہو، تو ایسا ہو سکتا ہے، بلکہ دراصل یہاں جو فصل ہے، وہ ان امور کا مبدا ہو ہے، اور یہی حال اس کی دوسری نظیروں کا ہے، بہرحال جب کسی مفہوم اور معنے کے ساتھ کسی دوسرے معنے کا اعتبار کیا جائے تو دیکھنا چاہیئے، کہ یہ دوسرا معنے اس پہلے معنے سے اپنے تحصل اور وجود میں مغائر ہے تو اس معنے کو فصل نہیں بلکہ ایسا عرض قرار دیا جائے گا، جو پہلے معنے سے خارج ہے، اور اگر دونوں میں مغائرت صرف ابہام اور تحصل کی وجہ سے ہے، تو یہی فصل ہے، الٰہیات شفا میں شیخ کا بیان یہ ہے:۔

"عقل کبھی ایسے معنے کا تصور و تعقل کرتی ہے، جس کے متعلق یہ جائز ہوتا ہے، کہ بہت سی چیزیں وہی معنے ہو، اور اس طرح ہو کہ ان چیزوں میں ہر ایک اپنے وجود میں وہی معنے ہو، پھر اس معنے کے ساتھ ایک دوسرا معنے اجوڑا جاتا ہے، جو اس کے ساتھ مل کر اس کے وجود تعین عطا کرتا ہے،

اور اس دوسرے معنے کو دوسرا صرف تعین اور ابہام کی حیثیت سے کہا جاتا ہے، نہ کہ وجود کے لحاظ سے (یعنے وجوداً دونوں معنے متحد ہوتے ہیں)

بحث و تحصیل بسائط کے متعلق بعض لوگوں نے دعوے کیا ہے، کہ ان میں عقلی اجزا نہیں ہوتے، اور انھوں نے بجائے اجزا کے ان کو لوازم قرار دیا ہے، یعنے لازم مشترک کا نام جنس ہے اور لازم خاص کو فصل کہتے ہیں، لیکن چونکہ ان پر یہ الزام عائد ہوتا ہے، کہ ایسے بسائط جو ذاتاً باہم ایک دوسرے کے متبائن ہیں، وہ بغیر کسی ایسی جامع حیثیت کے امر عرضی میں مشترک ہو جائیں، جس سے اس عرضی کے عروض کی تصحیح ہو سکے، اور اسی کے ساتھ چونکہ ان لوگوں کا یہ بھی دعوی ہے کہ مختلف حقیقتوں سے امر واحد کا انتزاع نہیں ہو سکتا ہے، اس لیے انھوں نے یہ دعویٰ کر لیا کہ بسیط ماہیت میں جنس اور فصل دونوں ان لوازم سے حاصل کیے جاتے ہیں، جو ان کے ساتھ واقع میں خاص ہوتے ہیں، صرف دونوں میں فرق یہ رہتا ہے، کہ ایسے لوازم جن کی خصوصیت مشکوک و مشتبہ ہوتی ہے ان سے جو مفہوم حاصل کیا جاتا ہے، اس کا نام جنس رکھا جاتا ہے، اور جن کی خصوصیت یقینی ہوتی ہے، اس کا نام فصل ہے، لیکن اس دعوے میں جس تکلف کا ارتکاب کیا گیا ہے، وہ کسی پر بھی مخفی نہیں رہ سکتا، مغالطے میں مبتلا ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ مثلاً سواد (سیاہی) کے متعلق بسا اوقات یہ وہم ہوتا ہے، کہ ہم جب اس کی تحلیل ان دو باتوں کی طرف کریں، یعنے یہ کہ وہ رنگ ہے، اور یہ کہ بینائی کی روکنے والی ہے، تو اب ان میں سے ہر ایک بات اگر خود سواد کے مطابق ہو، اور اس پر صادق آئے، تو ان دونوں میں پھر کوئی فرق نہ رہا، پھر لونیت اور رنگت جس طرح خود سواد (سیاہی) کے مطابق ہے، بجنسہٖ اسی طرح لونیت بیاض (سفیدی) کے ساتھ مطابقت کی نسبت رکھتی ہے، پس لازم آتا ہے، کہ سیاہی و سفیدی (سواد و بیاض) دونوں ایک ہی چیز بن جائیں، اور اگر سواد ان ۲ دو باتوں میں سے صرف ایک کے مطابق ہو، اور دوسری بات کے مطابق کوئی دوسری چیز ہو، تو پھر لازم آتا ہے کہ سواد ان دونوں میں صرف ایک ہی ہے، اور اگر سواد کا کوئی حصہ اور جز ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مطابق ہو، اور یہ حصہ اس جز کے سوا ہو، جو

دوسرے کے ساتھ مطابق ہے، تو ظاہر ہے سواد خارج میں مرکب ہو جائے گا، حالانکہ اس کو بسیط فرض کیا گیا تھا، ھف (یعنے یہ خلاف مفروض ہے) بہر حال اس تقریر سے یہ امر واضح ہو گیا کہ بسائط کے اجناس اور فصول دونوں اعتباری امور ہوتے ہیں، مثلاً سواد کا جو وجود نفس اور ذہن میں ہوتا ہے، خارج میں بھی اس کے وجود کی یہی نوعیت ہوتی ہے، پس کسی پہلو سے اس کے لیے کوئی چیز ذاتی ثابت نہیں رہ سکتی، لیکن اس وہم کے ازالے کی شکل یہ ہے، جس کی طرف اس طرح اشارہ کیا گیا ہے، کہ جب کسی ماہیت سے ایسے معانی حاصل کیے جائیں، جن میں ہر ایک کامل اور تحصل یافتہ ماہیت ہو، تو اس وقت یہ ضروری ہو جاتا ہے، کہ جن سے یہ معانی حاصل کیے جائیں، وہ مرکب حقیقتوں میں سے ہو، اور یہ قاعدۂ کلیہ ہے کہ کوئی تحصل یافتہ معنے جب کسی ایسے تحصل یافتہ معنے سے متحد ہو، جو کسی تیسرے تحصل یافتہ معنے کے ساتھ متحد تھا تو پہلے تحصل یافتہ معنے کے لیے ضرور ہے کہ اس تیسرے کے ساتھ متحد ہو۔

لیکن وہ معانی جو اس ماہیت سے حاصل کیے گئے ہیں، اگر ان میں کچھ تو اپنی ذات کے اعتبار سے ناقص ہوں، اور ان کا اخذ و حصول بھی مبہم ہو، اور کچھ ایسے نہ ہوں، اور ان میں بعض کی مقارنت بعض کے ساتھ ایسی ہو جیسے قوت کا اقتران و انتصال ضعف کے ساتھ ہوتا ہے، یا کمال کا نقص کے ساتھ، یا اسی قسم کی کوئی اور صورت ہو، تو ایسی صورت میں وہ چیز جس سے یہ معانی انتزاع اور حاصل کیے گئے ہیں، اس کا مرکب ہونا غیر ضروری ہے، اور یہی حال ان مبہم ماہیتوں کا ہوتا ہے، جب وہ اشیا کے ساتھ متحد ہوں یا ان اشیا سے ان کا تحصل ہوتا ہو، کہ ایسی صورت میں ان اشیا کا باہم بعض کا بعض کے ساتھ اتحاد ضروری نہیں ہوتا، مثلاً حیوان انسان اور گھوڑے کے ساتھ متحد ہے، لیکن خود انسان اور گھوڑا باہم ایک دوسرے سے بالکل مغائر و متبائن ہے، اس بحث کو زیادہ واضح لفظوں میں ہم اس طرح بیان کرتے ہیں کہ حقائق سے جو معانی اور حیثیات حاصل کیے جاتے ہیں، ان کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، بعض ایسی ہوتی ہیں کہ کسی حقیقت کے واقعی حالات کو پیش نظر رکھ کر وہ معانی اس سے حاصل

کیے گئے ہوں،

اور ان میں بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا حصول عقل کے خاص ملاحظے پر مبنی ہوتا ہے، یعنے تحصل یافتہ امور کے ساتھ واقع اور نفس الامر میں جو معنے مخلوط اور متحد ہوتا ہے، عقل اس کو اس طرح تصور کرتی ہے، کہ وہ اس کے ساتھ نہ مخلوط ہے، اور نہ متحد، بل ایک مبہم امر کی حیثیت سے اس کو اپنے سامنے لاتی ہے، پھر اس کے ساتھ مخصوص معانی کو جوڑتی اور ملاتی ہے، لیکن یہ جوڑ اور ملاپ ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ کسی تحصل پذیر شے کو کسی محصل شے کے ساتھ ملایا جائے کہ ایسی دو چیزیں تو واقع میں دو بالکل ممتاز امور ہوتے ہیں، اور پھر ان کے انضمام و اتصال سے ایک تیسری شے حاصل ہوتی ہے، اور نہ ان میں ایسا اتحاد ہوتا ہے، جیسا کہ مادہ اور صورت میں ہوتا ہے، بلکہ یہ انضمام ایسی دو چیزوں کا انضمام ہوتا ہے، جن میں امتیاز تعین اور ابہام کے سوا اور کسی لحاظ سے نہیں ہوتا، پہلی صورت واقع میں ترکیب کو مقتضی ہوتی ہے، اور دوسری صورت صرف عقلی اعتبار میں ترکیب پیدا کرتی ہے، اگرچہ عقل کا یہ اعتبار ایک ایسا صادق اعتبار ہوتا ہے، جو واقع کے مرتبے کی رو سے حاصل ہوا ہے، اس پر اگر تم کہو، کہ اگر کسی بسیط ماہیت سے جنس اور فصل کے معانی حاصل کیے جائیں، پھر ان کو اس طرح اعتبار کریں جس کی وجہ سے وہ مادہ اور صورت بن جائیں، ظاہر ہے، کہ اس شکل میں ان میں ہر ایک ایک تحصل یافتہ امر قرار پائے گا، پس ان کا باہمی انضمام ایک تحصل یافتہ امر کا انضمام تحصل یافتہ امر کے ساتھ ہوگا، اور اس بنیاد پر جو چیز اس سے حاصل کی جائے گی، وہ ایک خارجی مرکب بن جائے گا، کیونکہ ایسے امور جو باہم متبائن اور ایک دوسرے سے جدا ہوں، وہ کسی ایسی ذات پر جس میں واقعی یکتائی اور احدیت ہو، منطبق نہیں ہو سکتے، میں کہتا ہوں کہ بسیط سے جنس و فصل کا حصول اس طور پر ہوتا ہے، کہ ان میں ہر ایک تحصل یافتہ امر کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور اسی وجہ سے جنس عقلی مادہ اور فصل عقلی صورت بن جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ بسیط کا مادے اور صورت سے مرکب ہونا، یہ صرف عقل کی کرشمہ پردازی ہوتی ہے، ورنہ اس پہلو سے

اس میں واقعتہً کوئی ترکیب نہیں ہوتی، بلکہ یہ محض عقلی فرض کا نتیجہ ہوتا ہے، جس میں ایسے اعتبار سے کام لیا جاتا ہے، جس کو واقع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، اس پر اگر تم یہ کہو، حد (یعنے تعریف بذریعۂ ذاتیات) یہ تو بجنسہ اپنے محدود (یعنے جس کی تعریف کی جائے) کی عین ہوتی ہے، پس ایسی صورت میں محدود (ایسی بسیط نوع کس طرح ہوسکتی ہے، جس میں کسی قسم کی ترکیب، بجز عقلی فرض کے اور کسی طرح نہ ہو، اور پھر حد ایسے متعدد معانی سے مرکب ہو، جس میں ہر ایک دوسرے کا غیر ہو، میں کہتا ہوں کہ حد کا مقام اور مرتبہ یہ ہے، کہ جس مرتبے میں کسی ایک ذات سے جو معانی حاصل ہوتے ہیں، ان کی تفصیل کی جاتی ہے، اور اس کے ہر ہر جز کو اس مرتبے میں فرداً فرداً ملاحظہ کیا جاتا ہے، اور محدود کے مرتبے میں ان ہی معانی کا اجمال ہوتا ہے، پس حد میں اگر ترکیب پائی جائے، تو یہ اس امر کو واجب نہیں قرار دیتی کہ محدود میں بھی ترکیب ہو، اگرچہ یہ بھی صحیح ہے، کہ حد اور محدود دونوں بالذات ایک ہی شے ہوتی ہے، کیونکہ تم یہ جان چکے ہو کہ (حد کے) یہ معانی بسیط ذات ہی سے ماخوذ ہوتے ہیں۔

فصل — جنس کا تقوم فصل سے کس طرح حاصل ہوتا ہے۔

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ تقویم خارج کے اعتبار سے نہیں ہوتی کیونکہ وجوداً فصل اور جنس میں اتحاد ہوتا ہے، اور ایسی دو چیزیں جو کسی ایک ظرف میں متحد ہوں، ان دونوں میں سے کسی ایک کا تقوم وجود کے اعتبار سے دوسرے سے نہیں ہوسکتا، بلکہ یہ تقوم صرف اس حیثیت سے ہوتا ہے، کہ نوعی ماہیت کو عقل دو عقلی جزوں کی طرف تحلیل کرتی ہے، اور اس صورت میں ایک جز کے متعلق یہ حکم کیا جاتا ہے، کہ وہ دوسرے جز کی علت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی ماہیت کے اجزا میں باہم ایک کا دوسرے کے ساتھ احتیاج بدیہی بات ہے، اس میں وہ جز جس کی طرف احتیاج ہوتی ہے، اور جو علت قرار پاتا ہے، وہ بجز فصلی جز کے اور کوئی دوسرا جز نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ محال ہے، کہ جنسی جز فصلی جز کے وجود کی علت اور سبب ہو، ورنہ باہم جو متقابل فصول ہوں گے، وہ اس کے لیے لازم ہوجائیں گے، اور ایسی صورت میں یہ خرابی پیش آئے گی، کہ ایک ہی

شئے مختلف بھی ہو، اور باہم متقابل بھی ہو، حالانکہ یہ محال ہے، پس ضروری ہوا کہ فصلی جز ہی کو جنسی جز کی علّت قرار دی جائے اور وہی جنس طبیعت کا مقسّم اور مختلف حصوں میں بانٹنے والا ہوگا، نیز نوع میں جنسی جز کا جو جو حصہ ہوگا اس حصے کی علت بھی یہی فصلی جز ہوگا، پھر ان سب کے ملنے سے جو مجموعہ حاصل ہوگا، اس مجموعے کا بھی یہ فصلی جز ہوگا، اور اسی فصلی جز سے وہ مجموعہ تحصل پذیر بھی ہوگا، اور امتیاز بھی حاصل کرے گا۔

ایک وہم اور اس پر تنبیہ

بسا اوقات یہ وہم پیدا ہوتا ہے، کہ مثلاً ناطق کو اگر حیوان مطلق کی علّت قرار دی جائے گی، تو پھر ناطق اس حیوان کا مقسّم نہیں رہ سکتا، اور اگر حیوان مخصوص کا ناطق کو علّت قرار دیا جائے، تو پھر اس وقت ضروری ہوگا کہ پہلے اس کی خصوصیت پذیری کو تسلیم کرلیا جائے، تا ایں کہ ناطق اس کی علّت بن سکے، لیکن حیوان جوں ہی کہ خصوصیت پذیر ہو جائے گا، اسی وقت دائرۂ وجود میں اس کا داخل ہونا ناگزیر ہو جائے گا اور اپنے وجود میں علت سے مستغنی ہو جائے گا، اس کا حل یہ ہے، کہ فصل چونکہ جنس کی طبیعت کی علت ہوتی ہے، اس لیے جنس پر وہ مقدم ہوگی، الغرض سبب کی مسبّبیت کی وجہ یہ نہیں ہوتی، کہ معلول نے اس کو چاہا ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ معلول تو سبب کے مرتبے میں ہنوز نہیں پایا گیا ہے، بلکہ معلول کا وجود تو سبب کی ایجاب بخشی کے بعد حاصل ہوتا ہے یعنے معلول کا وجود اس وقت حاصل ہوتا ہے جب سبب اس کو عدم سے وجود کی طرف لائے اسی کو ایجاب عطا کرنا کہتے ہیں۔

اسی طرح یہاں حیوان نے اپنی حیوانیت کی بنیاد پر یہ نہیں چاہا ہے، کہ اس کے لیے فصل ہو، بلکہ یہ اس کی محض اس کی مطلق حاجت کا نتیجہ ہے، جس میں کسی معین امر کو وہ مقتضی نہیں ہے، لیکن ناطقیت خود اپنی ذات سے یہ چاہتی ہے کہ اس کو حیوانیت مطلقہ لازم ہو، بہر حال مطلق حاجت خود حیوان کی جانب سے پیدا ہوتی ہے، باقی محتاج الیہ کا تعین تو یہ فصل کی جانب سے پیدا ہوا ہے، اور ایسا معلول جس کی وحدت جنسی ہو، اگر اس کی علتوں میں تعدد ہو، تو یہ قابل انکار

بات نہیں ہو سکتی کیونکہ جنسی طبیعت کی وحدت میں جو ضعف ہے، وہ اس کی گنجائش پیدا کرتی ہے۔

تعجب ہے کہ صاحب مباحث مشرقیہ حالانکہ اس اصل سے خوب واقف ہیں، لیکن باوجود اس کے جب ہیولی کے اثبات کا وقت آیا، تو اس اصل سے وہ غافل ہو گئے، اور اپنے استدلال میں اس کو ترک کر دیا، اور اس سے بھی عجیب تر یہ ہے کہ اس حجت کے ذکر کے بعد انھوں نے یہ لکھا ہے کہ میں نے بہتیرے صاحب فہم و ذکا والے بزرگوں پر اس کو پیش کیا، لیکن انھوں نے اس کے کسی مقدمے پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔

صاحب مباحث مشرقیہ کی اس دلیل کا خلاصہ جو انھوں نے فلک کی جسمیت کے لیے ہیولی ثابت کرتے ہوئے لکھا ہے، یہ ہے کہ فلک کی جسمیت کے لیے ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی معین مقدار ہو، معین شکل ہو، کیونکہ کون و فساد، بناؤ اور بگاڑ کو وہ قبول نہیں کرتی، اب سوال ہے کہ اس شکل اور مقدار کے لزوم کا سبب کیا ہے؟ آیا اس کا سبب خود جسمیت ہے، یا کوئی ایسی چیز ہے، جو اس جسمیت میں حلول یافتہ ہے، یا کوئی ایسی چیز ہے، جو اس جسمیت سے علحدہ اور متبائن ہو، لیکن پہلی صورت تو باطل ہے، ورنہ تمام اجسام کا اس شکل معین اور مقدار معین میں شریک ہونا ناگزیر ہوگا، اسی طرح شق ثانی بھی باطل ہے، کیونکہ گفتگو اس لزوم میں ہے، جس کا حصول خود بجنسہ اس جسمیت سے ہو، اور تیسری شق بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ ایسا امر جو فلک کا متبائن اور اس سے جدا ہوگا، اس کی نسبت تمام اجسام کی جانب مساوی ہوگی۔

پس ضروری ہوا کہ فلک کی جسمیت کے لیے تشکل اور تقدر کا لزوم اس محل کے توسط سے ہو، جس میں وہ جسمیت قائم اور حال ہے، اور یہی مطلوب تھا انتہیٰ۔

مگر یہ امر مخفی نہیں ہے، کہ وہ صورت جو فلک کے اندر نوعیت پیدا کرتی ہے، جس کا مبداء وہ فصل ہے، جس سے اس کے جنس کی تقویم ہوتی ہے، یعنے جسم مطلق کی جو فصل تقویم کرتی ہے، بہر حال یہ صورت مرتبۂ وجود میں جسمیت پر مقدم ہے،

پس یہی صورت اس مقدار معین اور شکل معین کے لزوم کی علت ہوگی جو فلک کے ساتھ مختص ہیں، اس تقریر سے ان تمام خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے، جن کا یہاں اس شخص نے ذکر کیا تھا، چاہیے کہ اس کو اچھی طرح سمجھو!

فصل صورت کا مادے کے ساتھ اقتران کس طرح ہو سکتا ہے؟

معلوم ہونا چاہیئے کہ صورت کا اطلاق کبھی نوعی ماہیت پر بھی کیا جاتا ہے، اور کبھی شے کی مطلق ماہیت پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، خواہ وہ ماہیت کیسی ہی ہو، اور کبھی اس حقیقت پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، جس سے محل کی تقویم ہوتی ہے، اور کبھی اس حقیقت کو بھی صورت کہتے ہیں جس سے جو محل کی تقویم اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ طبعی نوع کا حصول اس کے ذریعے سے ہوتا ہے، اور کبھی صورت اس کمال کو کہتے ہیں، جو کسی شے کو حاصل ہو، لیکن اس کے وجود سے وہ جدا ہو، اور اگر لفظ صورت کے تمام استعمالی مقامات پر تم ذرا توجہ کے ساتھ غور کروگے تو بالذات ان تمام مقامات کو اس ایک بات میں متفق پاؤگے، یعنے وہ چیز جس کی وجہ سے کوئی شے بالفعل وہ شے ہوئی ہو، اسی کو اس شے کی صورت کہتے ہیں، اور اسی وجہ سے ان لوگوں کی یہ بات پوری ہوتی ہے، جو ان کی جانب منسوب ہے، یعنے یہ کہ شے کی صورت اس کی وہی ماہیت ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وہ شے وہ شے بنتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ ہی لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ دو شے کا مادہ اس کی صورت کا حامل ہوتا ہے" مگر ان دونوں باتوں میں کوئی تناقض نہیں ہے
اس دعوے کی توضیح کے لیے پہلے ایک مقدمہ بیان کیا جاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ مادہ ہر شے میں ایک مبہم امر ہے، جس کو کسی قسم کا تحصل نہیں ہوتا، اس کے تحصل کے فقط یہ معنے ہیں کہ وہ شے کی صرف صلاحیت و استعداد ہے بس، اور صورت بالفعل ایک تحصل یافتہ امر ہے، جس کی وجہ سے شے شے بنتی ہے، مثلاً تخت کا مادہ لکڑی کے ٹکڑے ہیں، جن سے وہ بنتا ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ ان ٹکڑوں کے لیے بجائے خود ہیزمی حقیقت ہونا ثابت ہے، جو ایک تحصل یافتہ صورت ہے بہر حال بایں حیثیت کہ وہ دنیا کی مختلف حقیقتوں میں سے ایک حقیقت ہے لکڑی کے یہ ٹکڑے قطعاً کسی شے کے مادے نہیں ہیں، بلکہ ان کی مادیت اس حیثیت

سے ہے کہ اس میں تخت یا دروازہ، یا کرسی یا اس کے سوا کسی اور چیز کے بننے کی صلاحیت ہے، لکڑی کے یہ ٹکڑے جو دوسری چیزوں کے قبول کرنے سے نافرمانی کرتے ہیں یا ان سے رکتے ہیں تو یہ ان کی قوت اور استعداد کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ یہ ان کی فعلیت کا اثر ہے، اور یہ اس اقتران کی بدولت ہے، جو ان کو مخصوص صورت کے ساتھ حاصل ہے، اور یہی چیز ان اشیا کے اتصاف سے مانع ہے، کیونکہ اس کی طبیعت اور اشیا کی طبیعت میں منافات ہے، مثلاً خشبی حقیقت (یعنے ہیزمی حقیقت) میں ایک پہلو نقص کا ہے، اور ایک پہلو اس میں کمال کا بھی ہے، پس اپنے نقص کے پہلو کی وجہ سے وہ ایک دوسرے کمال کو چاہتی ہے، اور اس جہت سے کہ بجائے خود وہ کمال ہے دوسرے کمال کے قبول کرنے سے انکار کرتی ہے، اور ان ہی دونوں پہلوؤں سے تخت کا صاحب مادہ اور صورۃ ہونا منتظم ہوتا ہے، اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ لکڑی کی حقیقت میں صورت تو اس کا لکڑی ہونا ہے، اور عناصر (مٹی وغیرہ) اس لکڑی کے مادے ہیں، لیکن اس حیثیت سے نہیں، کہ وہ مٹی یا پانی، یا ان کے سوا کچھ نہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ ان عناصر میں اس کی صلاحیت ہے کہ باہمی آمیزش اور امتزاج کے بعد وہ جماد یا نبات یا حیوان، یا کوئی اور ایسی مخصوص چیز مذکورۂ بالا وجہ سے بنتے ہیں، نہ کہ کوئی اور شئے، اور اسی طرح یہ بات اس مادے تک پہنچتی ہے، جس کے بعد کوئی مادہ نہیں ہے، کیونکہ اس کے لیے نہ کسی قسم کا تحصل ہے، اور نہ اس میں کسی درجے کی فعلیت ہے، بجز اس کے کہ وہ ایک جوہر ہے جس میں اس کی صلاحیت اور استعداد ہے کہ وہ ہر چیز بن جائے بغیر اس کے کہ اس کی ذات کو کسی خاص امر کے ساتھ خصوصیت حاصل ہو، کیونکہ اس میں بجز قابل اور صالح یا صرف قوت ہونے کی اور کوئی بات نہیں ہوتی، ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا، الحاصل وہی تمام مادوں کا مادہ یا مادۃ المواد اور ہیولی الہیولات ہے، باقی اس کا جوہر ہونا یہ اس کے تحصل کو ضروری نہیں بناتا ہے، اسی طرح اس کا مستعد ہونا یہ اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ اس میں بجز استعداد اور قوت کی فعلیت کے اور

کسی قسم کی فعلیت ہو، بلکہ سچ یہ ہے کہ اس میں اور عدم میں صرف اس قدر فرق ہوتا ہے کہ عدم میں بحیثیت عدم کے کسی قسم کا تحصل نہیں ہوتا، تا ایں کہ ابہام کا بھی تحصل نہیں ہوتا، اور نہ اس میں کسی قسم کی فعلیت ہوتی ہے، حتیٰ کہ کسی شے کی صلاحیت و قوت کی بھی فعلیت نہیں ہوتی بخلاف ہیولیٰ اولیٰ کے کہ تمام اشیا کے سلسلے میں اس کے اندر اس قسم کا تحصل اور اس قسم کی فعلیت ہوتی ہے، لیکن اس کے سوا ہیولیٰ اولیٰ کے اندر کوئی اور بات قطعاً نہیں ہوتی، اس کے سوا جتنی چیزیں ہیں، ان میں استعداد و فعلیت اسی کی جانب سے ہوتی ہے، الغرض ہیولیٰ تمام اشیا کے مقابلے میں فروترین ہستی ہے، حقیقت کے لحاظ اس سے زیادہ خسیس ترین شے کوئی نہیں ہے، اور وجود کے اعتبار سے کوئی چیز اس سے زیادہ ضعیف نہیں ہے، کیونکہ اس بیچارے کو وجود کے بالکل کنارے پر جگہ ملی ہے، اور افاضۂ وجود جس کا سلسلہ (خالق تعالیٰ کی جانب سے جاری ہے) اس کا مقام صف نعال (جوتیوں کی جگہ) میں واقع ہے۔

اس مقدمے کی تمہید کے بعد ایک صاحب مغز آدمی حسب ذیل باتیں سمجھ سکتا ہے، یعنے یہ کہ ہر ترکیبی حقیقت بجائے خود جو حقیقت بنتی ہے، وہ اس امر کی وجہ سے بنتی ہے، جسے اس حقیقت میں صورت کا درجہ حاصل ہو، نہ کہ اس شے کی وجہ سے جس کا درجہ اس میں مادے کا ہو، کیونکہ مادہ بحیثیت مادہ ہونے کے صورت کے اندر فانی اور مستہلک ہوتا ہے، اس کا استہلاک اسی طرح ہوتا ہے، جس طرح جنس فصل میں مستہلک اور گم ہوتی ہے، کیونکہ مادے کی نسبت صورت کی طرف ایسی ہے جیسے نقص کو کمال کے ساتھ نسبت ہوتی ہے، یا ضعف کو قوت کی طرف، کیونکہ سچ یہ ہے، کہ حقیقت کا تقوم تو دراصل صرف صورت ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے، باقی مادے کی جانب احتیاج، تو اس کی ضرورت صورت کے آثار و لوازم اور اس کے ایسے تاثرات و انفعالات کی وجہ سے ہوتی ہے، جو اس سے جدا نہیں ہو سکتے مثلاً مقدار و کم وکیف اَین وغیرہ کے قبول کرنے کے لیے اس کی حاجت ہوتی ہے، تا ایں کہ اگر اس صورت کا وجود ماہیت سے مجرد اور جدا ہو کر ممکن ہوتا، تو پھر صورت ہی بنفسہ اس کی

حقیقت ہوتی، کیونکہ تم جیساکہ جان چکے ہو، کہ مادہ بجز اس کے کہ وہ حقیقت کی قوت اور استعداد کا نام ہے، اس کے سوا وہ اور کچھ نہیں ہے، اور جو صرف حقیقت کی قوت اور استعداد ہو تو حیثیت قوت اور استعداد کے در اصل کوئی حقیقت ہی نہیں ہے، گویا اس بنیاد پر عالم صرف عالمی صورت کے اعتبار سے عالم ہے، نہ کہ اس صورت کے مادے کے لحاظ سے وہ عالم ہے، یا کرسی محض اپنی مخصوص ہیت اور شکل کے لحاظ سے کرسی ہے، نہ کہ خشبیت اور رہیز میت (لکڑی پن) کے اعتبار سے وہ کرسی ہے، اسی طرح انسان صرف اپنی جان اور نفس مدبر کی بنا پر انسان ہے، نہ کہ اپنے بدن کی بنیاد پر وہ انسان ہے، یا موجود جو موجود ہوتا ہے، تو یہ صرف اس کے وجود کا نتیجہ ہے، نہ کہ اس کی ماہیت کا، الحاصل اگر عالم کی صورت مادے سے مجرد ہوتی، تو اس وقت بھی وہ عالم ہی ہوتی، اسی طرح کرسی کی ہیت وصورت اگر بغیر لکڑی کے پائی جاتی تو یقیناً وہ کرسی ہی ہوتی، اور یہی حال انسانی نفس کا ہے، کہ بدنی علاقے سے جدا ہونے کے بعد بھی، نفس انسانی انسان ہی رہتا ہے، جس طرح ایسا موجود جو ماہیت سے مجرد ہو، وہ موجود ہی رہتا ہے، مثلاً واجب تعالیٰ اسی کی طرف اس قول میں اشارہ کیا گیا ہے، کہ انسان جب ان تمام کیفیتوں کا احاطہ کر لیتا ہے، جس کے ساتھ اشیا کی ہستی واقع میں موجود ہیں، تو پھر ایسا انسان بھی ایک "عالم معقول" بن جاتا ہے، ایسا عالم معقول بن جاتا ہے، جو اس موجود عالم کا شبیہ، اور مماثل ہوتا ہے، اور فلسفیانہ اشعار میں اسی کی تعبیر اس طرح کی جاتی ہے۔

دل بود آں، نہ دل کہ اندر وے
گاؤ خر باشد وضیاع وعقار

زمین وجائداد ۱۲

اسی سے قدیم منطقیوں کے اس مسلک کی تحقیق ہوتی ہے، جنھوں نے اشیا کی تحدید و تعریف کے لیے صرف "فصل اخیر" کو بھی کافی قرار دیا ہے، حالانکہ حدی تعریف میں ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے بھی صرف امتیاز مقصود نہیں ہوتا، یعنے جس چیز کی تعریف کی جاتی ہے، اس کو دوسروں سے حد کے ذریعے سے محض ممتاز کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ حد کے ذریعے سے اس شے کی کنہ اور ماہیت تک پہنچنا مقصود ہوتا ہے۔

ایک عرشی حکمت

اس فصل میں بھی اور اس سے پہلے کی فصلوں میں بھی جن امور کی طرف میں نے اشارے کیے ہیں، ان سے تم پر یہ امر واضح ہو سکتا ہے، کہ ماہیت والی چیزیں، خواہ بسیط ہوں، یا مرکب جس امر کے ذریعے سے موجود ہوتی ہیں، اور جس سے ان کا تقوم ہوتا ہے، وہ در اصل ماہیت کے اس فصل کا مبدأ ہوتا ہے، جس کو آخری فصل کہتے ہیں، اس کے سوا ایسی تمام فصلیں اور صورتیں جو ماہیت کے ساتھ متحد ہوتی ہیں، وہ اس ماہیت کے لیے جو اپنے فصل اخیر کی عین ہوتی ہے، مختلف قوی، اور شرائط، و آلات اور ان اسباب کے مانند ہوتی ہیں، جن سے ماہیت کے وجود کی استعداد پیدا ہوتی ہے، یعنے بمنزلہ اسباب مُعِدّ کے ہوتے ہیں، اور ماہیت کے ساتھ ان کی یہ نسبت اس طور پر ہوتی ہے کہ اس کے ذات کے تقرر میں یہ شریک نہیں ہوتے، اور نہ اس کی حقیقت کے قوام میں ان کی آمیزش ہوتی ہے، اگرچہ دوسری حقیقت کے لیے یہ فصول مقوم ہوتے ہیں، لیکن خاص کر اس حقیقت اور ماہیت کے ساتھ ان کو یہ نسبت نہیں ہوتی، مثلاً انسانی بدن میں جو قوتیں اور صورتیں پائی جاتی ہیں، ان میں بعض تو ایسی چیزیں ہیں، جو اس بدن کے جسم ہونے کی وجہ سے مادّہ اولیٰ کی مقوم ہوتی ہیں، مثلاً امتدادی صورت، اور بعض سے اس کی تقویم اس لیے ہوتی ہے کہ بدن انسانی نباتی جسم بھی ہوتا ہے، مثلاً تغذیہ (کھانے) کی قوت اور تنمیہ (بڑھنے کی) قوت تولید (نسل پیدا کرنے کی) قوت، اور بعض ان میں اس لیے مقوم ہوتی ہیں کہ وہ حیوانی جسم ہے، مثلاً حس و حرکت ارادی کا جو مبداء ہے، اور بعض اس لیے مقوم ہیں کہ وہ انسان ہے جیسے نطق کا مبداء۔

اور اس سلسلے کی تمام پہلی صورتیں پچھلی اور لاحقہ صورتوں کے وجود کی استعداد اور صلاحیت پیدا کرتی ہیں، پھر جب پچھلی صورتیں وجود پذیر ہو جاتی ہیں، تو ان ہی سے یہ تمام فصول پھر منتزع ہونے لگتے ہیں، اور وجود میں ان ہی سے تقوم حاصل ہوتا ہے، الغرض جو ابتدا میں شرائط و اسباب اور معدات ہوتے ہیں، وہی آخر میں اس ماہیت کے قوی اور اس کے فروغ و توابع

بن جاتے ہیں، اور آخری صورت سب کی مبدا اور گویا سب کی رئیس بن جاتی ہے، اور وہ اس کے لیے بمنزلۂ خدام اور شاخوں کے قرار پاتے ہیں؛

اور عنقریب تم پر ان قاعدوں کی روشنی میں نیز آیندہ جو باتیں آنے والی ہیں، یہ بات ظاہر ہو گی، کہ فصول اور ان کی ذاتیں دراصل ماہیتوں کے ان خاص خاص وجودوں کے سوا اور کچھ نہیں ہوتیں، جو واقع میں حقیقی اشخاص ہیں، الحاصل خارج میں صرف وجود ہی موجود ہوتا ہے، لیکن احساس اور حضوری مشاہدے کے ذریعے سے عقل میں اسی وجود کی خود اپنی ذات سے کلی مفہومات حاصل ہوتے ہیں، خواہ وہ عام ہوں یا خاص، اور یہی حال وجود کے عوارض کا بھی ہے، پھر ان کلی مفہومات کے متعلق احکام خارج کو پیش نظر رکھ کر ثابت کیے جاتے ہیں، پس خود اس کی ذات سے جو مفہومات حاصل ہوتے ہیں ان ہی کا نام ذاتیات ہے، اور جو خود ذات سے بحیثیت ذات کے حاصل نہیں ہوتے، بلکہ ذات کی دوسرے پہلوؤں کی بنیاد پر ان کا حصول ہوتا ہے، ان ہی کا نام عرضیات ہے، الغرض ذاتی تو بالذات موجود ہوتی ہے، یعنے جو چیز واقع میں موجود ہے، اس کے ساتھ وہ بالذات ذاتی اتحاد کی صورت میں متحد ہوتی ہے، اور عرضی بالعرض موجود ہوتی ہے، یعنے اس کا اتحاد اس واقعی موجود کے ساتھ عرضی اتحاد ہوتا ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس صورت میں کلی طبعی کا بالکلیہ انکار لازم آتا ہے، جیسا کہ خیال کیا گیا ہے، بلکہ اس وقت کلی طبعی کی طرف وجود و انتساب بالذات ہوگا، جب یہ کلی ذاتی ہو گی، یعنے اس کا مطلب یہ ہوگا، کہ جو واقعی موجود حقیقی ہے، وہی اس کلی کے ساتھ خارج میں متحد ہے، نہ یہ کہ کلی طبعی کوئی علیحدہ چیز ہے، جو موجود حقیقی سے ممتاز اور جدا ہو کر واقع میں پائی جاتی ہے۔

فصل

مادے سے جنس اور صورت سے فصل کو کس طرح پیدا کیا جاتا ہے۔

یعنے خارجی مرکبات میں مادے سے جنس اور صورت سے فصل حاصل کی جاتی ہے، (اس کی کیا شکل ہوتی ہے اس فصل میں اسی مسئلے میں بیان

کیا جائے گا۔

بسا اوقات ایک شک پیدا کیا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ تفصیل و تجزیے کی رو سے جسم مادے اور صورت پر مشتمل ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب بیان بھی کیا جائے گا، اور ظاہر ہے کہ معلم اول کے شاگردوں کے نزدیک مادہ اور صورت دونوں جوہر ہیں، اور جسم کی نوعی ماہیت سے جو مفہوم حاصل کیا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ وہ ایک ایسا جوہر ہے، جو تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہے (گویا اس تعریف میں جوہر کو مادے سے اور تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہونا یہ صورت سے اخذ کیا گیا) حالانکہ مادے سے جوہر کے مفہوم کا حاصل کرنا، اور صورت سے اسی مفہوم کو نہ حاصل کرنا، دونوں میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح حاصل نہیں ہے، کیونکہ جوہر کو دونوں کے ساتھ برابر کی نسبت ہے، اس لئے کہ بہرحال دونوں کے دونوں جوہر ہی کے اقسام میں داخل ہیں۔

اس شک کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ واقعہ یہ ہے، کہ ہیولی (مادہ) اور صورت ہر ایک کی ایک بسیط نوعی ماہیت ہے، جو عقل اور ذہن میں پہنچ کر مرکب ہو جاتی ہیں، اور یہ ترکیب ایک تو اس جنس کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے، جو ان دونوں میں مشترک ہے، اور دوسری چیز ان کی وہ فصل ہے، جس کے ذریعے سے ایک نوعی ماہیت حاصل ہوتی ہے، اور ماہیت کا وجود جس سے تقوم پذیر ہوتا ہے، بہرحال یہ جنس اور فصل کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جوہر کا جو مفہوم ہے، وہ تو جنس ہے، اور استعداد و صلاحیت۔ تو ہیولی کی فصل ہے، اسی طرح امتداد اور پھیلاؤ یہ صورت کی فصل ہے، پس ہیولی جس طرح استعداد کی وجہ سے ہیولی بنتا ہے، اسی طرح صورت خاص وہ صورت اس لیے بنتی ہے، کہ ممتد اور پھیلا ہوا ہونا اس کی صفت ہے، لیکن ہیولی کا مستعد ہونا یا صاحب استعداد ہونا، یہ بات اس کو ان چیزوں میں داخل نہیں کرتی جو متحصل یا تحصل پذیر ہوتی ہیں، بلکہ اس میں صرف ان اشیا کی استعداد اور قوت ہوتی ہے، جو تحصل اور تقرر حاصل کرتے ہیں۔

پس جب تم ہیولی پر نظر کرو گے، تو حصول و تحصل میں سے اس کے لیے

کوئی حصہ بجز اس کے نہیں پا سکتے، کہ اس میں جوہر ہونے کی صفت ہے، لیکن صرف اتنی بات سے اگر کسی قسم کا تحصل حاصل بھی ہوتا ہے، تو وہ انتہائی ادنیٰ درجہ کا ضعیف ترین تحصل ہوگا، بخلاف صورت کے، کہ اس میں جوہر کا مفہوم ممتد کے مفہوم کے ساتھ متحد ہوتا ہے، گویا اس کی جوہریت ممتد (پھیلے ہوئے ہونے کے مفہوم) میں ڈوبی ہوئی ہے، جیسا کہ تم کو بتایا بھی جا چکا ہے، کہ جنس فصل میں کس طرح فانی اور کھپی ہوئی ہوتی ہے،

الحاصل جسم میں ہیولیٰ کی حیثیت صرف ایک ایسے جوہر محض کی ہے، جس میں کسی قسم کی بھی کوئی سی صورت ہو اس کے ساتھ متصف اور لباس پذیر ہونے کی صلاحیت ہے، جیسا کہ اس کے جنس کا حال ہے، کہ وہ بجز جوہر کے اس مفہوم کے اور کچھ نہیں ہے، جس کی نفس ذات کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے، کہ ایسے مختلف قیود کے ساتھ متحد ہو جائے، جو اشیا کو نوع یا شخص بناتے ہوں، گویا مادے کا استعدادی امکان، ٹھیک جنس کے ذاتی امکان کے مقابلے میں واقع ہوتا ہے، یہی جسم کی صورت کا حال ہے، یعنی جسم کی جسمیت اور اتصال، اس کی صورت ہے، جس طرح اس کی فصل ممتد کا مفہوم ہے، اور یہ دراصل ایک بسیط چیز ہے، جس میں کوئی چیز داخل اور شریک نہیں ہو سکتی، خواہ وہ چیز عام ہو، یا خاص جیسا کہ محققین کا خیال ہے، جہاں یہ لوگ یہ بیان کرتے ہیں، کہ مشتق کی تفسیر و تشریح میں جو چیز بیان کی جاتی ہے، وہ دراصل اس ضمیر کے اظہار کی صورت ہے، جو اس مشتق میں پوشیدہ اور مستتر نہیں بلکہ ظاہر اور بارز ہوتی ہے، شفا میں شیخ نے اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے، اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے وہ لکھتے ہیں :

"یہی فصل جس کا اطلاق اپنے افراد پر تواطؤ اور مساوات کے ساتھ ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ فلاں شے خواہ جوہر ہو یا کیف وہ فلاں صفت کے ساتھ پائی جاتی ہے، مثلاً ناطق اس شے کو کہتے ہیں جس میں نطق ہو، پس اس شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے لیے نطق ثابت ہے مخفی اتنی سی بات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ شے جوہر ہے یا عرض، جب تک کہ

بیرونی ذرائع سے یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ اس شے کے لیے بجز جوہر یا جسم ہونے کے اور کوئی بات ممکن نہیں ہے"۔

بہر حال اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کس طرح جسم کی ماہیت میں جنس کو ہیولیٰ سے اور فصل کو صورت سے حاصل کرتے ہیں اور یہی حال تمام ترکیبی حقیقتوں کا ہے، جب ان میں وہی قاعدہ جاری کیا جائے جس کا میں نے یہاں ذکر کیا۔ اور اس مقام پر میری ذاتی تحقیق کچھ اس سے زیادہ ہے، مگر چاہیے کہ آیندہ جو کہا جائے اس کو سننے کے لیے تم اس طرح آمادہ ہو جاؤ کہ جو اسرار اب بیان کیے جائیں ان کو اغیار بدکار سے تم محفوظ رکھو گے۔

بات یہ ہے کہ حکما کا اس پر اتفاق ہے کہ فصل کے اعتبار سے جنس کی حیثیت عرض لازم کی ہوتی ہے، جس طرح جنس کے لحاظ سے فصل کی حیثیت خاصے کی ہوتی ہے، اس کے بعد ان ہی لوگوں کا یہ بھی دعویٰ ہے، کہ خارجی مرکبات میں جنس مادے کے ساتھ اور فصل صورت کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اب اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ اگر ان دونوں باتوں کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو لازم آتا ہے، کہ جواہر کے فصول جواہر نہ ہوں"

یعنے جس طرح نوعیں اپنی جنس کے نیچے مندرج ہوتی ہیں، اس طرح یہ فصول جواہر کے نیچے مندرج نہ ہوں گے، ہاں! ان کا اندراج اس طور پر ہوگا، جس طرح ملزومات اپنے لوازم کے نیچے مندرج ہوتے ہیں، یعنے ملزومات کی ماہیت میں وہ داخل نہیں ہوتے، اور اس بنا پر یہ ماننا پڑے گا، کہ صورت جسمیہ وغیرہ معنے مذکور کے اعتبار سے جوہر نہیں ہے، اگرچہ جوہر کا صدق اور اطلاق ان پر عرضی حیثیت سے ہوتا ہو، اور مقولۂ جوہر کے نیچے جو بالذات مندرج نہ ہو، اس کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کہ نہ گانہ مقولوں میں سے کسی مقولے کے نیچے اس کا اندراج عرضی طور پر بھی نہ ہو، اور جب ایسا ہے، تو پھر یہ اعتراض بھی واقع نہیں ہو سکتا کہ اس بنیاد پر جوہری نوع کا تقوم عرض سے لازم آتا ہے، آخر ان بسیط ماہیتوں کا کیا حال ہے، جو خارج اور عقل و ذہن ہر ظرف میں بسیط ہی رہتی ہیں، کہ ان کا اندراج تمام جنسوں میں سے کسی جنس کے نیچے نہیں ہوتا لیکن

باوجود اس کے مقولات کا دنش ہی میں منحصر ہونا اس نظریے میں بھی اس سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی جیسا شفا کے حصۂ قاطیغوریاس میں شیخ نے اس کی توضیح بھی کی ہے، یعنے اشیا کا ان مقولات میں منحصر ہونا، اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی تمام چیزیں جن کی کوئی نوعی حدّ اور تعریف ہو سکتی ہے، وہ ان مقولات کے نیچے بالذات مندرج ہوتی ہیں، لیکن ظاہر ہے، کہ ہر شے کے لیے حدّ اور ذاتیاتی تعریف ہونا ضروری نہیں ہے، ورنہ دور لازم آئے گا، یا تسلسل، بلکہ ان ہی اشیا میں بعض ایسی چیزیں بھی ہیں، جن کا تصور حد کے ذریعے سے نہیں، بلکہ خود ان کی نفس ذات ہی کے ذریعے سے کیا جاتا ہے، مثلاً وجود، اور اس کے سوا بہت سی وجدانیات کا یہی حال ہے، اس پر تم اگر یہ کہو، کہ انسان مثلاً اس بدن سے مرکب ہے، جو اس کا مادہ ہے، اور اس نفس سے مرکب ہے جو اس کی صورت ہے، پھر نفس (ناطقہ) کی جوہریت نیز اس کا مادے سے مجرد ہونا، اور بدن کی بربادی کے بعد اس کا باقی رہنا، یہ تمام باتیں قطعی دلائل و براہین کی روشنی میں ثابت ہو چکی ہیں، جیسا کہ عنقریب اس سے تم واقف ہونے والے ہو، اور صورتوں کی عدم جوہریت کے متعلق جو باتیں بیان کی گئی ہیں، وہی نفس ناطقہ میں بھی جاری ہوتی ہیں کیونکہ وہ بھی تو صورت ہی ہے اور انسان کی حد میں فصل کا مبدأ وہی ہے۔

میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ دراصل انسانی نفس کے دو اعتبار ہیں، یعنے ایک تو اس کے نفس اور صورت ہونے کا اعتبار، دوسرے اس کی ذات کا فی نفسہا ہونا (یعنے اپنے پائے جانے میں دوسروں کا محتاج نہ ہونا) "شے کا دوسری شے کے لیے موجود ہونا" اس پر اعتبار اول کا دارمدار ہے، اور شے کو خود اپنی ذات کے ساتھ موجود ہونا یعنے فی نفسہ موجود ہونا خواہ اس شے کا یہ وجود خود اپنے لیے ہو، یا غیر کے لیے، اس پر اعتبار ثانی کی بنیاد ہے، پھر ایسی صورت جس کا مادے میں حلول ہو، اس کا وجود فی نفسہ یہی وہ وجود ہے، جو مادے کے لیے ہے یعنے اس کا وجود فی نفسہ یہی وجود للمادہ ہے، تو اس میں یہ دونوں اعتبار ایک ہی ہیں، بخلاف اس صورت کے جو،

مادّے سے مجرد ہے، کہ اس کا فی نفسہ وجود (وہ مادّے کے لیے نہیں) بلکہ خود اپنی ذات کے لیے وجود ہے، کیونکہ اس کی ذات مادّے سے مجرد ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا، کہ یہاں دونوں اعتبار مختلف ہو جائیں گے، اور ان دونوں کے لحاظ سے دونوں وجود ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں گے، اور یہی وجہ ہے کہ جس صورت کا مادّے میں حلول ہوتا ہے، جب مادّے سے وہ صورت زائل ہو جاتی ہے تو اسی کے ساتھ اس کا خود اپنا وجود بھی فاسد اور زائل ہو جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جو مادے سے مجرد ہے، کہ مادّے کے لیے جو اس کا وجود ہوتا ہے، اگرچہ خود اس کے فی نفسہ وجود کو لازم ہے، لیکن مادّے سے اس کا زوال اس کے فی نفسہ وجود کے زوال کو ضروری نہیں ٹھیراتا، اور یہ اسی لیے ہے کہ اس کے دونوں وجودوں میں مغائرت ہوتی ہے، جب یہ باتیں ذہن نشین ہو چکیں تو اب میں کہتا ہوں کہ

کسی شے کا کسی ایک اعتبار کے رو سے کسی مقولے کے نیچے مندرج ہونا اس امر کو ضروری نہیں ٹھیراتا کہ دوسرے اعتبار کے رو سے بھی وہ اسی مقولے کے نیچے مندرج ہو، بلکہ سرے سے یہی ضروری نہیں ہے کہ وہ مقولات عشرہ میں سے کسی مقولے کے نیچے درج ہو، پس نفس انسانی اگرچہ خود اپنی ذات کے لحاظ سے جوہر ہے، اور اپنی نفسیت (یعنے بدن انسانی کے نفس ہونے کے) اعتبار سے وہ ایک اضافی شے ہے، لیکن جسم کا جز ایک اعتبار سے ہونا، اور اس جسم کے وجود کی صورت مقومہ دوسرے اعتبار سے ہونا، یہ اس امر کو واجب نہیں قرار دیتا، کہ وہ جوہر ہو، جیسا کہ باقی مادی صورتوں کا حال ہے، پس نفس ناطقہ کا جوہر مجرد ہونا، اگرچہ حق ہے، لیکن جسم کے وجود کا مقوم ہونا یہ اس پر بھی صادق آتا ہے،

اور یہی جسم جس اعتبار سے جسم کا مادہ ہے، اور جس کے لحاظ سے وہ جنس ہے، اس پہ بھی نفس صادق آتا ہے، لیکن یہ صدق اس لیے نہیں ہے، کہ نفس ایک منفرد جوہری ذات ہے، کیونکہ نفس کا ایک انفرادی اور احدی ذات ہونا، یہ اور بات ہے، اور بدن کے احوال میں سے اس کا ایک

حال ہونا' یہ دوسری بات ہے' اس کی ٹھیک ایسی مثال ہے' کہ حکما کے ایک قاعدے پر (جس کا ذکر ابھی آتا ہے) جب اعتراض واقع ہوتا ہے تو اس اعتراض کو اٹھاتے ہوئے ایک بات کہی جاتی ہے' جو بالکل اسی کے قریب قریب ہے' تفصیل اس اجمال کی یہ ہے' (کہ حکمائے منجملہ اور قاعدوں کے ایک قاعدہ یہ بھی ہے') کہ ہر حادث اور نو پیدا چیز کے لیے ضروری ہے' کہ پہلے مادّے میں اس شے کی صلاحیت اور استعداد ہو' اس قاعدے پر اعتراض وارد کر کے اس کو یوں توڑا جاتا ہے' کہ نفوس ناطقہ جو مادّے سے مجرد ہوتے ہیں' باوجودیکہ ان کا وجود حادث ہوتا ہے' جیسا کہ معلم اول کی رائے ہے' لیکن اس کے حدوث کے لیے مادّے میں پہلے استعداد و صلاحیت کا ہونا نہ ضروری ہے اور نہ ایسا واقع میں ہے اس اعتراض کا ازالہ اس طرح کیا جاتا ہے' کہ اپنی استعداد خاص کی وجہ سے بدن انسانی یہ چاہتا ہے' کہ اس کے لیے ایسی صورت ہو' جو اس بدن کی تدبیر اور تربیت و پرداخت کرے' اور اس میں حسب ضرورت تصرف کرے' یعنے آدمی کا بدن جیسا کہ وہ ہے چاہتا ہے کہ خاص صفات کے ساتھ موصوف ہو' اس بنیاد پر' حضرت واہب فیاض (حق تعالیٰ) کے جود و کرم کا یہ مقتضا ہوا کہ اس کے لیے ایک ایسی شے پیدا ہو' جو انسانی تدابیر اور بشری کاروبار کا مصدر اور سرچشمہ ہو' اور یہ بات اس کے سوا کسی اور طریقے سے ممکن نہ تھی کہ وہ ایک ایسی شے ہو' جس کی ذات مادّے سے مجرد اور پاک ہو' اسی کا لامحالہ یہ ناگزیر نتیجہ ہوا کہ بدن انسانی پر' نفس ناطقہ کا اضافہ ہو' لیکن یہ بات اس لیے نہیں ہوئی کہ بدن انسانی کا یہ اقتضا تھا' بلکہ بدن کا جو اقتضا تھا اس سے یہ چیز جدا نہیں ہو سکتی تھی' الغرض اپنے خاص مزاج کی وجہ سے بدن تو کسی مادّی چیز کو چاہتا تھا' لیکن مبدأ فیاض (حق تعالیٰ) کے جود و کرم نے قدسی اور پاک ذات کو چاہا' گویا جس طرح ایک ہی چیز دو مختلف اعتباروں کے لحاظ سے کبھی جوہر بھی ہوتی ہے' اور عرض بھی جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے' اسی طرح کبھی ایک ہی چیز دو اعتباروں سے مجرد بھی ہوتی ہے' اور مادّی بھی' پس انسانی نفس ذاتی حیثیت سے تو مجرد ہے' اور اپنے افعال کے اعتبار سے مادّی ہے' اور یوں ہی تدبیر و تحریک وغیرہ

افعال کی حیثیت سے نفس ناطقہ بدن کی استعداد و صلاحیت کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ متصل ہوتا ہے، مگر خود اپنی ذات اور حقیقت کے رو سے اگر دیکھا جائے، تو اس کے وجود کا منشا واہب تعالیٰ کے جود و بخشش کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور اس نقطۂ نظر سے بدن کی استعداد و صلاحیت کے بعد اس کا پیدا ہونا یا اپنے وجود کے ساتھ بدن سے متصل ہونا، یہ کوئی چیز اس کے لیے ثابت نہیں ہوتی، اور نہ مادیات کے عیوب و آلائش سے بایں نظر اس کو بالذات تعلق ہوتا ہے بلکہ یہ سارے تعلقات عرضی ہوتے ہیں، بہرحال اس قاعدے پر جو اعتراض وارد ہوتا تھا، اور اس کا ازالہ جس طرح کیا جاتا ہے اس کی تقریر یہی ہے، اب تم بہ نظر عبرت و بصیرت اس کو دیکھو کیونکہ باوجود واضح ہونے کے پھر بھی اس میں کچھ نہ کچھ دقت اب بھی باقی ہے،

اور نفس کے متعلق افلاطون الٰہی کا جو مذہب ہے، اس کو پیش نظر رکھ کر ایک اور لطیف توجیہ بھی ممکن ہے، پھر اگر تم ہمارے گذشتہ اصول میں اگر غور کروگے اور اسی کے ساتھ شیخ سہروردی نے اپنی دونوں کتابوں میں نفس کے متعلق جو دعویٰ کیا ہے، اس پر بھی نظر رکھوگے تو یہ بات واضح ہوجائیگی میرا مطلب یہ ہے، کہ سہروردی نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں نفس کو ایک بسیط نوری ذات قرار دیا ہے، اور تلویحات میں اس کو "انیت صرفہ" یعنے "ہستی محض" سے تعبیر کیا ہے، اور مقصد دونوں کا ایک ہی ہے، کیونکہ ظہور وجود اور بالفعل ہونے کی دوسری تعبیر ہے، اور اشراقی اصول میں یہ بیان کیا گیا ہے، کہ نور ایک ایسی بسیط حقیقت ہے، جس کے لیے نہ جنس ہے اور نہ فصل اور نور کے افراد میں جو باہمی اختلاف ہے، اس کی بنیاد کسی ذاتی اختلاف پر مبنی نہیں ہے، بلکہ نوری وجود کی حقیقت میں صرف کمال و نقص کا اختلاف ہے اس قاعدے کی بنیاد پر تم سمجھ سکتے ہو کہ ایسی تمام ذاتیں جو مجرد اور نوری ہیں، وہ کسی مقولۂ جوہر کے نیچے مندرج نہیں ہیں، اگرچہ ان کے وجود بھی کسی ایسے محل میں نہیں پائے جاتے جس کو موضوع کہتے ہیں یعنے وہ محل جس کو اپنے اندر حلول پانے والی شے کی طرف احتیاج نہیں ہوتی، الغرض ایسا وجود جو

موضوع میں نہ ہو، اگرچہ ان پر بھی صادق آتا ہے، لیکن باوجود اس کے مقولۂ جوہر کے نیچے یہ مندرج نہیں ہیں)

میرے دوست! اس قاعدے کو پوری توجہ کے ساتھ پیش نظر رکھو، کیونکہ اس میں بڑی گہرائی ہے، اگرچہ عام قوم اس سے غافل رہی ہے، اور (شیخ الٰہی صاحب الاشراق) کی کتابوں اور قاعدوں کے مطالعے کے وقت بعض شکوک کے ازالے کے سلسلے میں تم کو ایک اور نکتہ ہاتھ آسکتا ہے، جو یہ ہے،

مشرقی نکتہ آگے پیچھے میں نے اب تک جتنی باتیں بیان کی ہیں، ان سے تم سمجھ چکے ہوگے، کہ عالم بالکلیہ صرف ہستی اور وجود ہے، اور وجود صرف نور ہے، اور جو نور بعد کو عارض ہوتا ہے، یہ نور پر نور کی نمائش ہے، یعنی نور علی نور ہے، اس کے بعد اب اس پر غور کرو، کہ اس عالم اضداد میں انسانی بدن اس حیثیت سے کہ وہ ان صورتوں اور قوتوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے، جو تمام افعال و اعمال کے مبادی اور ان کے منشا ہیں، باوجود اس کے پھر بھی بدن نوری نفس کی فوج کا پڑاؤ اور اس کی چھاؤنی ہے اور وہی اس کے انوار و آثار کا محل بن گیا ہے، اور بدن کی یہ ساری قوتیں اپنے تمام آلات اور اپنی فوج کے امیر کے ساتھ یہ سب کیا ہیں، صرف مختلف وجودوں اور ہستیوں انوار اور روشنیوں کا یہ سلسلہ ہے، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مختلف چراغ ہیں، جو اپنی اپنی روشنیوں میں باہم متفاوت ہیں، ان میں باہمی ایک خاص قسم کی ترتیب قائم ہے، ان میں بعض بعض کے اوپر ہیں، لیکن با ایں ہمہ یہ سب کے سب ایک ہی نور کے ذریعے سے اشتعال پذیر اور منور ہوئے ہیں، بلکہ اس ایک نور کے استقلال کے سامنے کہ ان سب کا نور مغلوب و مقہور رہے، جس طرح دھیمی روشنیوں کو کسی تیز و تند روشنی کے مقابلے میں دیکھا جاتا ہے، پس کسی ایک ذات واجب احدی کے انوار، اور اسی کی مختلف کرنوں کی حیثیت تمام عالم کے وجود کو حاصل ہے، کیونکہ ہستی کا سارا نظام اسی ایک ذات یکتا کی درخشانی اور ضو فشانی سے عبارت ہے، جس طرح تم اس

محسوس آفتاب کے متعلق مشاہدہ کرتے ہو، کہ یہی اس ذات کی ایک بڑی مثال آسمانوں اور زمین کے درمیان ہے، البتہ دونوں کی شعاعوں میں جو کچھ فرق ہے، وہ یہ ہے کہ عقل وعلم کے آفتاب کی کرنیں، بذات خود زندہ اور صاحب عقل و نطق وفعل ہوتی ہیں، (یعنے نفوس ناطقہ) اور عالم حس کے آفتاب کی شعاع اعراض ہیں اور اپنے لیے نہیں بلکہ دوسرے کے لیے روشنی ہوتی ہیں، وہ نہ زندہ ہوتی ہیں، نہ ان میں عقل وفعل ہوتا ہے، بہرحال ان احکام کی تفصیل عنقریب آیندہ اپنی جگہ پر آئے گی۔

ذکر اجمالی صورت تاثیر وفعلیت اور شرف وبزرگی میں اور اپنی نوریت میں جتنی شدید تر ہوتی ہے، اسی نسبت سے اس کا وہ مادّہ جو اس کو قبول کرتا ہے، اور جس میں اس صورت کا حلول ہوتا ہے، اپنے انفعال اور تاثر اور اپنی دناءت وتاریکی میں شدید ہوتا ہے۔

تفصیلی ذکر جیسا کہ عنقریب واضح ہوگا یہ واقعہ ہے، کہ ہیولیٰ اولیٰ (یعنے مادّے کا پہلا مرتبہ) خسّت ودناءت، کا سرچشمہ ہے، اور برائیوں کے دائرے کا مرکزی نقطہ ہے، گویا اس کی صورت ایک کریہ المنظر بڑھیا کی سی ہے، اس کو نور، اور روشنی سے قطعاً اس وقت تک واسطہ نہیں ہوتا جب تک کہ صورت جسمیہ اور نوعیہ کے لباس کو یہ زیب بدن نہ کرلے، اور قوٰی وکیفیات کے نور سے منور نہ ہولے، اور اپنی اصلی حقیقت یعنے صرف صلاحیت واستعداد، اور بالقوی ہونے کے درجے سے نکل کر فعلیت کے زینے پر قدم نہ رکھے، الغرض جب تک اس کی ذاتی وحشت اور تاریکی کا ازالہ نہ ہولے، اس وقت تک نور سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، اور جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ ان صورتوں اور ان کیفیات اور قوتوں کا اصلی سرچشمہ بدن میں نفس کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد مبدءِ اعلیٰ (حق تعالیٰ) کی تائید سے نفس ناطقہ ہی ہوتا ہے، پس جب نفس کا تعلق مادّے سے منقطع ہوجاتا ہے، تو وہ سارے کیفیات اور قوتیں جو محض اس تعلق کی بنیاد پر مادے کو حاصل ہوئی تھیں، ان سب کا ازالہ ہوجاتا ہے، اور پھر مادّے کی واپسی اپنے اصلی مادیت کے زنگ

کی طرف ہو جاتی ہے، ایسی واپسی کے صفات و کمالات کے جن زیوروں سے وہ آراستہ تھا، ان سے قطعی طور پر خالی ہو جاتا ہے، اس کے بعد فرسودگی، اور ناپدیدگی، کی وجہ جو لانگاہ بن جاتا ہے، طبیعت کو اس سے وحشت ہونے لگتی ہے اور فطرت کے لیے وہ نہایت ناخوشگوار بن جاتا ہے، جیسا کہ عام طور پر مردوں کی لاش کے دیکھنے سے دل میں وحشت اور گھبراہٹ پیدا ہوتی ہے، یا کسی مردے کے ساتھ رات کو تنہا رہنے سے آدمی ہچکچاتا بلکہ ڈرتا ہے،

فصل | افلاطونی مُثل اور صورتوں کی تحقیق

افلاطون الٰہی کی جانب یہ بات منسوب کی گئی ہے، کہ اپنے استاد سقراط کی پیروی میں وہ اپنے اکثر اقوال میں یہ ذکر کرتا ہے، کہ موجودات کی عالم الٰہ میں مجرد صورتیں پائی جاتی ہیں، ان ہی صورتوں کو بعض دفعہ اس نے مُثل الٰہی کے نام سے بھی موسوم کیا ہے، اس کا دعویٰ ہے، کہ یہ صورتیں نہ زوال پذیر ہیں، نہ ان میں فساد اور بگاڑ پیدا ہوتا ہے، بلکہ وہ ہمیشہ باقی رہتی ہیں فساد اور زوال، فنا و بربادی محض ان موجودات کے ساتھ مخصوص ہیں، جو (اس عالم میں) پیدا ہوتے رہتے ہیں، الٰہیات شفا میں شیخ کا بیان ہے،

بعضوں کا خیال ہے کہ ہر شے میں دو شے کا ہونا، تقسیم اس کو ضروری قرار دیتی ہے، مثلاً معنے کے اعتبار سے انسانیت میں دو انسان ہونا چاہیے، ایک وہ انسان جو فساد پذیر، اور بن کر بگڑنے والا ہوتا ہے، جسے ہم محسوس کرتے ہیں، اور ایک انسان وہ ہے، جو صرف معقول (یعنے حس سے نہیں بلکہ وہ عقل کے ذریعے سے دریافت کیا جاتا ہے یہ انسان) مادے سے جدا اور مفارق ہوتا ہے، یہ ابدی ہوتا ہے، تغیر و انقلاب اس میں راہ نہیں پاسکتے یہ لوگ ان میں ہر ایک کے لیے ایک خاص قسم کا وجود ثابت کرتے ہیں، جو وجود مادے سے جدا اور مفارق ہوتا ہے، اس کا نام انھوں نے مثالی وجود رکھا ہے،" اور تمام طبیعیاتی امور و موجودات کے لیے، مجرد صورتیں جو مادے سے منزہ اور پاک ہوتی ہیں، ثابت کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ عقل در اصل ان ہی کو پاتی ہے، کیونکہ عقلی معلومات تو وہی چیزیں

ہوسکتی ہیں، جو فساد اور بگاڑ کو قبول نہ کرتی ہوں، باقی جو چیزیں اس عالم میں محسوس ہوتی ہیں، ان کا فاسد اور زوال پذیر ہونا ضروری ہے، علوم اور دلائل کو یہ لوگ چلاتے تو ہیں اس محسوس عالم میں، مگر اسی کی راہ سے وہ ان (مثالی موجودات) تک رسائی حاصل کرتے ہیں،

ان میں جو افلاطون کے نام سے مشہور ہے، وہ اور اس کا استاد سقراط اس باب میں انتہائی غلو سے کام لیتے تھے، ان کا دعویٰ تھا کہ (مثلاً) انسانیت ایک واحد معنے ہے، جس میں تمام اشخاص و افراد مشترک ہوتے ہیں، لیکن ان اشخاص و افراد کے معدوم و نیست و نابود ہونے کے بعد بھی، یہ معنے باقی رہتا ہے، چونکہ جو محسوس اور تکثر پذیر ہے، اس میں یہ معنے نہیں پایا جاتا، اس لیے ضرور ہوا کہ ایسا وہ معقول معنے ہو، جو مادے سے پاک اور اس سے مفارق وعلیحدہ ہو"

ہم اللہ تعالیٰ کی تائید اور اس کی توفیق کی راہنمائی میں چاہتے ہیں کہ اس کلام کی تاویل وتعبیر کے متعلق جو باتیں کہی گئی ہیں ان کا یہاں ذکر کریں، نیز ان تاویلات کے مختلف وجوہ پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں، انھیں بھی بیان کریں اور آخر میں ہم مادے سے ان مجرد و مفارق صورتوں اور مثل کے متعلق اس تحقیق کو پیش کریں گے، جو میرے نزدیک اس مسئلے میں حق ہے،

بہرحال میں عرض کرتا ہوں کہ شیخ رئیس نے اس کلام اور نظریے کی تشریح و تاویل میں گویا یہ بات کہی ہے، کہ (یہ لوگ جو مثالی وجود کے قائل ہیں ان کا خلاصۂ مطلب یہ ہے کہ) کہ ہر شے کی ایک ایسی ماہیت بھی ہے، جو مادے اور اس کے متعلقات سے پاک اور مجرد ہوتی ہے، اور اس میں متقابل امور کے قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون جس کا ایک شاگرد معلم اول (ارسطو) ہے، اپنی جلالت شان کے باوجود اس سے یقیناً وہ بلند ہے کہ اس کی جانب یہ بات منسوب کی جائے۔ کہ وہ اس تجرید میں جو عقلی اعتبار کا نتیجہ ہے، اور جو تجرید وجود کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، ان دونوں میں فرق نہیں کرتا تھا، یا یوں کہو کہ ماہیت کا اس اعتبار سے لحاظ کرنا کہ کسی شے

کے ساتھ اقتران واتصال کی شرط اس میں ملحوظ نہ ہو' اور کسی شے کے ساتھ عدم اقتران وعدم اتصال کی شرط کے اعتبار سے ماہیت کا لحاظ کرنا' ان دو جداگانہ اعتباروں میں افلاطون کو امتیاز حاصل نہ تھا' خلاصہ یہ ہے کہ کسی شے کا معنے کے اعتبار سے واحد اور ایک ہونا' اور عدد کے اعتبار سے ایسی شے کا ایک اور واحد ہونا' ان دونوں باتوں کو افلاطون نے ایک خیال کر کے ایک کو دوسرے کے ساتھ گڈمڈ کردیا حتیٰ کہ اسی بنیاد پر مثلاً معنے کے اعتبار سے چونکہ انسانیت ایک ہے اس لیے عدد اور وجود کے اعتبار سے بھی اس کا ایک ہونا ضروری قرار دیا جائے' حالانکہ پھر بھی (ایک) بجنسہ بہتوں یعنے کثیرین میں بھی پایا جاتا ہے' یا افلاطون کو اس امر سے ناواقف قرار دینا' کہ اس لزوم کا قائل تھا' کہ انسان کو چونکہ اس طور پر خیال کرنا اور فرض کرنا جائز ہے کہ اپنے مرتبۂ ذات میں وہ عوارض مثلاً وحدت وکثرت سے خالی ہوتا ہے' اس لیے ضرور ہوا کہ انسان بحیثیت انسان ہونے کے واحد اور ابدی شے ہے' یا اس کے سوا اسی قسم کے احکام اس کے لیے ثابت کرنا' جو انسان کی حدّ اور تعریف کے بالکل ضد ہو' سچی بات یہ ہے' کہ یہ ساری باتیں باہم متناقض ہیں'

اس لیے کہ یہ خیال کرنا کہ "انسان ہمیشہ پایا جاتا ہے" اس قول کا یہ مطلب ہے' کہ "ایک ہی انسانیت" بجنسہ ہمیشہ باقی رہتی ہے' (بالکل عجیب ہے) آخر یہ تو اتنی آسان اور واضح باتیں ہیں کہ متوسط درجے کے ایسے اہل علم جنھوں نے عقلی علوم کے میدان میں کچھ دن بھی ذہنی ورزشوں کی مشق کی ہے' ان پر' ان امور کے باہمی امتیازات مخفی نہیں رہ سکتے' چہ جائیکہ ان عظیم ہستیوں کے متعلق یہ خیال کس طرح صحیح ہو سکتا ہے'

معلم ثانی (ابونصر فارابی) اپنی اس کتاب میں جس کا نام "الجمع بین رائے افلاطون وارسطو" ہے' لکھتے ہیں' کہ یہ (یعنے مثل کا نظریہ) دراصل اس امر کی جانب اشارہ ہے' کہ تمام موجودات کی صورتیں اللہ تعالیٰ کے علم میں اس طور پر ہیں کہ' وہ ہمیشہ بغیر کسی تبدل وتغیر کے باقی رہتی ہیں'' اور بعض متاخرین نے یوں بیان کیا ہے'

"عالم حس میں بعض چیزیں محسوس ہو رہی ہیں' مثلاً انسان کہ

وہ اپنے مادے اور مخصوص صفات و عوارض کے ساتھ مخصوص ہو رہا ہے، اور اسی کا "طبعی انسان" نام ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ایسی چیز ضرور پائی جا رہی ہے، جو ایسا انسان ہے، کہ ہم اس کو خود اس کی نفس ذات کے اعتبار سے اس طرح لحاظ کر سکتے ہیں، کہ وہ صرف خود ہی خود ہے یعنے اس کے ساتھ اس وقت وہ چیزیں ملحوظ نہیں ہیں، جو مثلاً وحدت و کثرت یا اس کے سوا دوسرے زائد صفات کی شکل میں عارض ہوتے ہیں، اور یہی وہ معنے ہے، جو بہت سے افراد پر صادق آتا ہے، مثلاً زید و عمر وغیرہ پر، اور یہی معنے وہ انسان ہے، جو خارجی عوارض سے مجرد اور پاک ہے۔ اور عقلی و ذہنی تشخصات و امتیازات کے ساتھ متشخص ہے، اسی وقت عقل انسان کو زید و عمر وغیرہ پر محمول کرتی ہے، اور یقیناً اس وقت ذہن کا التفات صرف ایک ایسے مجرد معنے کی طرف ہوتا ہے، جو تمام غریب اور خارجی عوارض سے پاک ہے، تا ایں کہ اس وقت تجرد و اطلاق کے صفات سے بھی وہ پاک ہوتا ہے، (یعنے عقل کو ان صفات کی طرف بھی توجہ نہیں ہوتی) بہر حال لامحالہ انسان کے اس معنے کے لیے وجود ضروری ہے، اب سوال یہ ہے کہ یہ وجود کہاں ہے، خارج میں ہے یا عقل میں ہے، اگر خارج میں اس کو مانا جائے، تو لازم آتا ہے کہ تشخص (یعنے جن امور کے ذریعے سے اس کو تشخص و تعین حاصل ہوا) وہ ایک عارضی اور خارجی امر ہو، اور اپنے وجود میں ماہیت سے متاخر ہو، پس ضروری ہوا کہ اس کا وجود عقل ہی میں مانا جائے، اور اسی میں وہ عقلی تشخصات سے تشخص و تعین حاصل کرتا ہے، تا کہ خود اس کی طرف التفات تشخصات سے قطع نظر کر کے ممکن ہو، اور یقیناً یہ معنے جوہر ہی ہوگا، کیونکہ ہم جوہر کو اس پر محمول حمل اتحادی کی صورت میں کرتے ہیں اور ان پر یقیناً جوہر صادق آتا ہے، پس اس تقریر سے ثابت ہو گیا، کہ عقول و اذہان میں عقلی جواہر پائے جاتے ہیں اور یہی عقلی جواہر، خارجی موجودات کی ماہیتیں ہوتی ہیں، اور یہی بعینہ

افلاطون کا مذہب ہے، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ افلاطون کے متعلق تو
یہ مشہور ہے، کہ وہ عقلی جواہر کو اعیان میں ثابت کرتا تھا، اور مدعی تھا کہ
خارجی افراد کے یہی جواہر کلی ماہیات ہیں، میں کہتا ہوں گا، ہو سکتا ہے کہ
اعیان کے لفظ سے اس کی مراد عقول ہوں، کیونکہ عالم محسوس کے اعیان
وہی ہیں، اور عالم محسوس اسی کے سایے اور ظلال افلاطون کے خیال
کے مطابق ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ افلاطون کے خیال کی یہ توجیہ بہت بعید اور دور از عقل
ہے، کیونکہ خود افلاطون اور قدیم حکما سے جو بات منقول ہے، اور متاخرین میں ارسطو
کے معتقدوں نے اس مذہب پر اعتراض وطعن وتشنیع کی صورت میں جو چیزیں بیان
کی ہیں ان سے بداہتہ معلوم ہوتا ہے، کہ افلاطون ان صورتوں کو خارج میں موجود
مانتا تھا، اور یہ کہ وہ بغیر کسی محل اور موضوع کے بذات خود قائم بالذات ہیں، بلکہ
اس سے یہ بھی منقول ہے، کہ وہ کہتا تھا کہ "اپنے تجرد کی حالت میں میں نے نوری افلاک
کو خود دیکھا ہے" اور حکیم ہرمس سے مروی ہے کہ وہ مدعی تھا

ایک روحانی ذات نے معارف اور علوم کا القا مجھ پر کیا
تو میں نے اس سے پوچھا تم کون ہو، اس نے کہا کہ میں تمھاری کامل اور
تام طبیعت ہوں۔

بہر حال اگر ان کے کلام میں صراحتہً اس کا دعوی نہ ہوتا کہ "ہر نوع کے لیے
ایک شخصی مجرد وجود عالم ابداع (دنیائے آفرینش) میں ہے" تو پھر اس پر یہ طعن
تشنیع کیوں کی جاتی، جو فارابی نے ان کے متعلق یہ بیان کیا ہے، کہ ان لوگوں کے
اقوال سے پتا چلتا ہے، کہ عقول میں خطوط بھی ہیں، اور ان میں سطحیں بھی ہوتی ہیں،
وہاں افلاک بھی ہیں، پھر ان افلاک کی حرکتیں وہاں پائی جاتی ہیں، اور وہاں
علوم بھی پائے جاتے ہیں، مثلاً علم نجوم، علم لحون (موسیقی) وہاں متناسب اور
موزوں آوازیں بھی ہیں، طب بھی ہے، اور ہندسہ بھی، نیز ہر قسم کی مقدار
اور شکلیں، مستقیم، مستدیر، سیدھی ٹیڑھی سب ہی ہیں، وہاں ٹھنڈی چیزیں بھی
ہیں، اور گرم بھی، الحاصل ہر قسم کے اثر کرنے والے اور اثر قبول کرنے والے

کیفیات، اور کلیات و جزئیات، مادے اور صورتیں سب ہی طرح کی چیزیں ہیں"
بہرحال یہ اور اسی قسم کی مختلف خرابیوں اور رشناعتوں کا اس نے ذکر کیا ہے۔
ہمارے استاد اور سردار، جن سے تمام علوم کی میں نے سند حاصل کی ہے، حق تعالیٰ ان کی بزرگی، اور برتری کو دوام عطا فرمائے اپنی بعض عقلی کتابوں میں ارقام فرماتے ہیں،

قضا کی دو مختلف قسمیں ہیں، ایک قسم کا نام قضائے علمی ہے، اور دوسری قسم کا نام قضائے عینی ہے، جس طرح یہ جائز ہے، کہ قضا سے مراد علم و دانش میں کسی چیز کا ظہور اور عالم عقلی میں شے کا تمثل ہے، اسی طرح سے یہ بھی صحیح ہے کہ قضا سے مراد اعیان میں شے کی ہستی ہو، اور میں تم کو یہ بتا چکا ہوں کہ قضا میں نہیں بلکہ قدر میں کسی شے کا بالفعل غیر متناہی ہونا محال ہے پس قضا و قدر کا رب اور مالک اس چیز سے جو غیر متناہی ہو، غیر متناہی حد تک علیحدہ ہے، اور ایسی تمام چیزیں جو غیر متناہی ہیں خواہ اجمالی حالت میں ہوں یا تفصیل .... ان کے احاطے سے اس میں کوئی تنگی نہیں پیدا ہوتی، کیونکہ اس کی ذات وسعت والی اور علم والی ہے، (یعنے وہ واسع وعلیم ہے) اور جو چیزیں، دہر کے ظرف میں پیدا ہوئی ہیں، اور ان کا تدریجی وجود، تغیر اور انقلاب کے افق سے طلوع ہوکر مکمل ہوتا ہے، ایسی چیزوں کا تحقق تام اور یافت کامل زمانی نہیں، بلکہ دہری بقا کے ساتھ دہر کے ظرف میں باقی رہتا ہے، کیونکہ زمانی چیزوں کے لیے تو ضروری ہے کہ مقدار اور کمیت میں وہ محدود اور متناہی ہوں خواہ ان کا تعلق آزال سے ہو، یا آباد سے۔

اور یہ کہ مادی چیزیں قضا کے نیچے مندرج نہیں ہیں میری مراد اس سے یہ ہے، کہ دہر کے ظرف میں جو عینی وجود ہوتا ہے، اس کے اعتبار سے اور اپنے اس حضوری وجود کے اعتبار سے جو قضا و قدر کے رب کے سامنے اسے حاصل ہے، ان کے حساب سے مادیات اپنے مادوں کے حصول سے متاخر نہیں ہوتے ہیں، بلکہ مادیات اور ان کے

مادے اس اعتبار سے ایک ہی درجے میں ہوتے ہیں، پس اگر تم نے ہمیں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ مادیات صرف قدر کی حد تک، یا زمانے کے افق تک مادی ہوتے ہیں، ورنہ دہر کے ظرف میں اقتضائے وجودی اور اس حصول کے لحاظ سے جو علم حق کے سامنے اسے حاصل ہے، اس کے اعتبار سے وہ مادی نہیں ہوتے، تو تمھیں یہ سمجھنا چاہیے کہ ہماری غرض اس سے اس بات کی نفی کرنی ہوتی ہے، کہ وہاں بھی ان کے وجود پر مادے کو تقدم حاصل ہوتا ہے (یعنے ظرف دہری میں ان مادیات کے وجود پر مادہ مقدم نہیں ہوتا) یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ (یعنے مادیات) مادے سے جدا ہو جاتے ہیں، یا مادہ ان سے چھوٹ جاتا ہے، تاکہ مادی کا کسی دوسرے اعتبار سے مجرد ہونا لازم آجائے اور شے کا اقتضائے عینی میں واقع ہونا یعنے شے کا دہر کے ظرف میں پایا جانا، اس اعتبار سے زمانی موجودات اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کا نام "مثل عینیہ" یا "قضائیہ" اور "اور صور وجودیہ یا دہریہ" رکھا جائے۔ اور قدر میں واقع ہونے، یعنے زمانے کے افق میں ان کا جو حصول ہوتا ہے اس کے اعتبار سے ان کا نام "اعیان کونیہ" اور "کائنات قدریہ" رکھا جائے، پس ارباب تحصیل میں جن حکما کا شمار ہے، ان کے معمے کا راز یہی ہے، میں یونانیوں کے امام کے متعلق اس کے سوا اور کسی سر یا راز کا خیال نہیں کر سکتا، بات تو صرف اتنی تھی، لیکن مشائیہ کے معلم کے مقلدوں نے اس کے ساتھ سوء ظنی سے کام لیا، اور انھوں نے اس شخص کی طرف وہ باتیں منسوب کردیں، جو محض ان کے اوہام کی پیداوار تھیں، ان لوگوں نے اصل واقعے کی تحقیق میں کوتاہی کی اور "مثل افلاطونیہ" کے نظریے پر انھوں نے بد گوئی سے کام لیا، اور صرف اس کی خرابیوں کو شمار کراتے رہے، حالانکہ ان ساری کوششوں کا مطلب یہ تھا کہ کسی طرح حکمت و دانش کی روشنی کو بجھا دیں، اور

اندھیرا پھیلائیں“۔

گذشتۂ بالا عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تمام مادیات اور زمانیات (یعنے جو چیزیں مادّے کے ساتھ زمانے میں پائی جاتی ہیں) اگرچہ خود اپنی ذات کے اعتبار سے، نیز ان کو جب باہم ایک دوسرے کے ساتھ منسوب کر کے لحاظ کیا جائے، تو اس وقت یقیناً یہ زمان اور مکان کے محتاج نظر آئیں گے، اور ان کے لیے ایسی وضع اور ہیئت تسلیم کرنی پڑے گی، جن کی وجہ سے ان میں بعض بعض کے لیے حجاب اور پردہ بن جائیں، لیکن اگر ان کو علم الٰہی کے اس احاطے کے لحاظ سے دیکھا جائے، جو اشراقی طور پر انھیں حاصل ہے، اور جس کی وجہ سے حق جل مجدہ کے آگے ان کا شہود اور ظہور انکشاف تام کی شکل میں ہو رہا ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس نقطۂ نظر سے شہود اور وجود میں سب کے سب ایک ہی درجے میں ہیں، ان میں کسی کو کسی پر سبقت اور تقدم حاصل نہیں ہے، اور اس مرتبے میں نہ تجدد ہے اور نہ زوال، اور حق اول کے سامنے ان کی حاضری کوئی نو پیدا اور حادث امر نہیں ہے، پس شہود کے اس درجے میں یہ اشیا ہیولانی استعدادوں، اور مادی صلاحیتوں کی محتاج نہیں ہیں، اور نہ جسمانی اوضاع و اطوار کی اس مرتبے میں ایسی انھیں ضرورت ہے، گویا اس مرتبے میں ان کا حکم وہی ہے، جو ان اشیا کا ہے جو مکان اور زمان کے قیود سے پاک اور مجرد ہیں، الغرض قدیم حکما کی مراد ”مثل مفارقہ“ یعنے وہ مثالی موجودات جو مادّے سے پاک ہیں، ان سے مقصد مادی موجودات کا یہی درجہ ہے نہ کہ اس کے سوا کوئی اور چیز، جس پر وہ بیہودہ مشہور اعتراضات وارد ہوتے ہیں،

تم اس موقع پر یہ کہہ سکتے ہو کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ایسی پیدا ہوتے والی چیزیں، جن کا وجود بجز مادی وجود کے اور کچھ نہیں ہوتا، ان کے لیے اگرچہ ایسا وجود ایک خاص اعتبار کے رو سے ضرور نکل آیا جس کو وجود مجرد کہا جا سکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں، کہ یہ ساری چیزیں اپنے اس مجرد وجود میں بھی متعدد اور متکثر ہوتی ہیں، مگر افلاطونیوں سے یہ بات روایت کی جاتی ہے، کہ ہر جسمانی نوع متعدد نہیں بلکہ ایک فرد مجرد ابدی

ہوتا ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اس کی وحدت کے بھی قائل ہیں، جس طرح تجرد اس کے لیے ثابت کرتے ہیں، اور جب یہ بات بھی دلائل سے ثابت شدہ ہے کہ تجرد خود وحدت کو مستلزم ہے، یعنے جو چیز مادے سے مجرد ہوگی، اس کے لیے وحدت بھی ضروری ہے، تو ایسی صورت میں ان کے کلام کا مذکورۂ بالا مقصد قرار دینا بالکل بعید تاویل ہے،

بعضوں نے "مثل افلاطونی" کی یہ تاویل کی ہے، کہ اس سے مراد عالم مثال کے معلق موجودات ہیں، لیکن یہ تاویل بھی بہ چند وجوہ صحیح نہیں ہے، پہلی بات تو یہ ہے، کہ بزرگوں میں جو حضرات معلق مثل اور اشباح کے قائل ہیں، وہ "مثل افلاطونیہ" کے بھی قائل ہیں، دوسری بات یہ ہے، کہ مثل افلاطونیہ تو عظیم نوری ہستیاں ہیں جو انوارِ عقلی کے عالم میں پائی جاتی ہیں، اور یہ معلق اشباح ومثل کے لیے تو جسمانی اوضاع دہیات ہوتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ ان معلق مثل میں بعض ظلمانی ہستیاں ہیں، جن کے ذریعے سے بدکار وبدکردار بدبختوں کو عذاب پہنچایا جاتا ہے، اور یہ کہ ان کی صورتیں سیاہ آنکھیں نیلی ہوتی ہیں، یہ ایسے کریہ المنظر ہوتے ہیں، کہ جن کو دیکھ کر نفوس کو تکلیف ہوتی ہے، اسی طرح ان میں بعض روشن وتابناک ہستیاں ہوتی ہیں، اور نیک بخت سعید لوگوں کو ان کے ذریعے سے نعمت اور راحت ملتی ہے، ان کی صورتیں پاکیزہ اور حسین ہوتی ہیں، یہ گورے ہوتے ہیں، ان کے چہرے ایسے صاف چکنے ہوتے ہیں، گویا نہایت احتیاط سے رکھے ہوئے ہوتی ہیں،

افلاطون اور اس کے استاد کا سب سے بڑا طرف دار شیخ متالّہ (شیخ الاشراق) اور ایرانی فلاسفہ اس مسلک کی تائید کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ تمام بسیط انواع خواہ فلکی ہوں یا عنصری، اسی طرح سے تمام مرکبات نباتی ہوں یا حیوانی، ہر ایک کے لیے ایک عقل ہوتی ہے، جو مادے سے مجرد ہوتی ہے، اور خاص کر اس نوع کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اور وہی عقل اس نوع کی صاحب اور رب ہوتی ہے، اس دعوے کے اثبات میں، شیخ الاشراق نے چند دلیلیں پیش کی ہیں، پہلی دلیل تو وہ ہے، جس کا ذکر "مطارحات" میں ہے،

تقریر اس دلیل کی یہ ہے، کہ نباتی قوتیں مثلاً غذا ہضم کرنے والی قوت نشو و نما کی قوت اور نسل بڑھانے والی قوت، یعنے غاذیہ، نامیہ، مولدہ یہ سب قوتیں ظاہر ہے، کہ عرض ہیں، متقدمین کی رائے کی بنیاد پر ان کا عرض ہونا اس لیے ضروری ہے، کہ ان کا کسی نہ کسی محل میں خواہ محل کسی قسم کا ہو، حلول ہونا ضروری ہے، اور ان کے خیال میں عرض ہونے کے لیے یہ کافی ہے، اور متاخرین کے مسلک پر یہ عرض اس لیے ہے، کہ ان کا حلول ایسے محل میں ہوتا ہے، جو اپنے حال سے مستغنی ہے، کیونکہ ہیولیٰ کی تقویم کے لیے عناصر کی صورتیں کافی ہیں، ورنہ خود عناصر اور جو چیزیں عناصر کی ترکیب سے تیار ہوتی ہیں، ان کا وجود ہی ممکن نہ ہوگا، اور جب ہیولیٰ کی تقویم کے لیے عناصر کی صورتیں کافی ہیں تو ان تینوں قوتوں کا اعراض میں سے ہونا ضروری ہوا، اور جب یہ قوتیں عرض قرار پائیں، تو سوال ہوتا ہے، کہ ان قوتوں کی حامل آیا بخاری روح ہے، یا اعضا ہیں، اب اگر اس روح بخاری کو حامل مانا جائے، جو ہمیشہ تحلیل ہوتی رہتی، اور بدلتی رہتی ہے، تو جن قوتوں کا ان میں حلول ہوگا، وہ بھی اپنے محل کے بدلنے سے بدلتی رہیں گی، اور اگر اعضا ان کے حامل ہیں تو ظاہر ہے کہ ہر عضو میں کچھ نہ کچھ حرارت کا حصہ ضرور پایا جاتا ہے، خواہ وہ حرارت طبعی اور غریزی ہو یا غریب اور بیرونی موثرات کا نتیجہ ہو، پس نباتی اجسام میں چونکہ رطوبت اور حرارت ہوتی ہے، اس لئے ضروری ہے، کہ اس کی رطوبت تحلیل ہوتی رہے، اور جب رطوبت تحلیل ہوگی، تو اجزا کا بدلنا ناگزیر ہے، اور یہ تبدیلی مسلسل دواماً اس میں جاری رہے گی اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جب محل کا ایک جز غائب ہو، اس کے ساتھ قوت کا بھی وہ جز غائب ہو، جس کا اس میں حلول ہوا تھا، اسی طرح جو اجزا باقی رہ جائیں گے، وہ بھی اس لیے بدلتے چلے جائیں گے۔ کہ جدید غذا کے ذریعے سے اس پر نئے اجزا وارد ہوتے رہیں گے، پس وہ قوت جو تبدیلی کے وقت مزاج کی محافظ ہوتی ہے، اور اس کو ایک زمانے تک باقی رکھتی ہے، ناممکن ہے، کہ یہ وہ غائب اور باطل ہونے والی قوت یا اجزا ہوں، کیونکہ معدوم کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہو سکتا، اسی طرح مزاج کی محافظ اور اس کو

باقی رکھنے والی وہ قوت اور وہ اجزا بھی نہیں ہو سکتے" جو ان کے معدوم شدہ اجزا کے بعد پیدا ہوتے رہتے ہیں، کیونکہ ان کا وجود تو مزاج کی وجہ سے ہوتا ہے، یعنے مزاج پر ان کی بنیاد قائم ہے، پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے، کہ شاخ جڑ کی محافظ ہو جائے؟

نیز جو غذا باہر سے وارد ہوتی ہے، اس کی وجہ سے قوت نامیہ ایک قسم کا خلا پیدا کرتی ہے، جس کی وجہ سے باہر سے آنے والی غذا، اور جسم کے جس حصے پر یہ غذا وارد ہوتی ہیں دونوں کا جہات ثلثہ (طول عرض وعمق) کی طرف متحرک ہونا ضروری ہو جاتا ہے، اور یہی باہر سے آنے والی غذا ان اجزا کی تلافی کرتی رہتی ہے، جو جسم سے تحلیل ہو کر فنا ہوتے رہتے ہیں، اور مختلف ماہیت رکھنے والے اجزا مختلف جہات میں چپکتے چلے جاتے ہیں، پس (جسم نامی) نباتات ہوں یا حیوانات میں یہ عجیب وغریب کاروبار، اور وہ بھی اتنے استوار ومحکم قانون کے زیر اثر ان میں حیرت انگیز جسی ہیات کی تبدیلیاں، اور دلاویز خال وخط کی آفرینش، ناممکن ہے، کہ کسی ایسی قوت کا کارنامہ ہو جس میں نہ علم ہے اور نہ ادراک، اور نہ جس کو ثبات ہو نہ قرار، اور یہ جو خیال کیا گیا ہے، کہ نباتات کے لیے کوئی مجرد نفس ہے، اور وہی اس کے تدبیری کاروبار کا منشا ہے، یہ خیال صحیح نہیں ہے،

ورنہ پھر ماننا پڑے گا، یہ نفس مجرد بے کار وبرباد ہونے والا ہے، اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے کمالات تک اس کی رسائی ناممکن ہو گی، حالانکہ یہ محال ہے، اور یہ لوگ جس قوت کا نام مصورہ رکھتے ہیں، اس کو یہ بسیط مانتے ہیں، پھر اس کے ذریعے سے اعضا کی تصویریں کیسے بن سکتی ہیں، اور اتنے کثیر منافع کا ظہور کیسے ہو سکتا ہے، جن کی بدولت اشخاص، اور انواع کی حفاظت ہو رہی ہے، بہر حال یہ اور ان کے سوا بہت سے آثار، وخواص، جن کا تشریح کی کتابوں میں ذکر ہے، اس بسیط قوت کی طرف ان کی نسبت کس طرح ہو سکتی ہے، ایک عاقل صاحب فہم آدمی جب ان امور پر غور کرتا ہے، اور ان کے ساتھ قدرتی کاریگری کے ان عجائب وغرائب نکات کو شریک کرتا ہے، جن کا ذکر کتاب الحیوان

اور کتاب النبات میں کیا جاتا ہے، تو اسے یقین ہو جاتا ہے کہ ان عجوبہ طراز افعال اور نادر ترین اعمال کا صدور کسی ایسی قوت سے ناممکن ہے، جس میں نہ ادراک ہے اور نہ اس میں تصرف کی قوت ہے، بلکہ وہ یہ ماننے پر مجبور ہوگا کہ یہ سارا کاروبار ایک ایسی قوت کا نتیجہ ہے، جو مادّے سے مجرد ہے، اور جسے اپنی ذات کا اور اپنی ذات کے سوا دوسری چیزوں کا ادراک خود براہ راست اپنی ہی ذات کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، پس نباتی اجسام میں جس قوت کی یہ ساری کارفرمائی ہے، اس کا نام عقل ہے، اور اس کا تعلق اس عرضی طبقے سے ہے، جو اصنام اور طلسم کے ارباب ہیں، (صنم اور طلسم ان کی اصطلاح میں ان محسوسات کو کہتے ہیں جن کے ساتھ نادیدہ زندہ قوتوں کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً درخت اس نادیدہ رب النوع کا صنم اور طلسم ہے، جس کے ذمے درختوں کے نشو ونما کا تعلق ہے) اب اگر اس پر تم یہ کہو، کہ جائز ہے کہ یہ قوت فاعلہ انسانی بدنوں میں ہمارے نفوس ناطقہ ہوں، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ بداہتہً ہم جانتے ہیں کہ بدن کی تمام عجیب وغریب کارروائیوں سے ہم قطعاً غافل ہوتے ہیں، نیز غذائیں مختلف اعضا اور جسم کے متفرق حصوں میں کس وقت داخل ہوتی ہیں، ہمارا وجدان ہے کہ ان کی ہمیں مطلق خبر نہیں ہوتی، اور ٹھیک جس وقت ہماری عقل درجۂ کمال میں ہوتی ہے، اس وقت بھی ہمیں قطعاً پتا نہیں چلتا کہ یہ غذائیں کس وقت مختلف اخلاط کی شکل میں تقسیم ہوتی ہیں، اور کس وقت ان مختلف اعضا کی طرف روانہ ہوتی ہیں، جو اپنی سمت وجہت، اور جائے وقوع میں بالکل ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتی ہیں، پھر کس وقت وہ مختلف شکلیں اختیار کرتی ہیں، اور ان سے خط وخال مختلف پیرایوں میں کس وقت پیدا ہوتے ہیں، ہماری غفلت کا یہ حال اس وقت ہوتا ہے، جب ہماری عقل حد کمال کو پہنچ چکی ہوتی ہے، پھر اندازہ کرنا چاہیے، کہ آغاز پیدائش کے ان دنوں میں جن میں بجز جہالت اور نقص کے ہمارا کچھ سرمایہ نہیں ہوتا اس وقت ہمارے نفس کو ان امور کا ناظم ٹھیرانا کہاں تک قرین واقعہ ہو سکتا ہے، بہر حال یہ قطعی بات ہے، کہ ان تمام افعال کے فاعل ہمارے نفوس نہیں ہیں، اور نہ کوئی ایسی

چیز ہے، جس کی ذات میں ترکیب ہو، کہ فعل کا ظہور ایک جز سے ہو، اور ادراک دوسرے جز سے،

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تم ان انواع میں غور کروگے جو اس عالم میں پائے جاتے ہیں، تو تم کو یہ معلوم ہوگا کہ ان کا وقوع محض اتفاقات کا نتیجہ نہیں ہے، ورنہ اس طرح انواع ہمارے سامنے محفوظ نہیں ہوتے، اور یہ بات ممکن ہوتی کہ انسان سے انسان کے سوا کوئی اور چیز، اور گھوڑے سے گھوڑے کے سوا کوئی دوسری چیز، یا کھجور سے کھجور کے سوا کوئی دوسری چیز، یا گیہوں سے گیہوں کے سوا کوئی دوسری چیز پیدا ہو، حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ان سب میں ایک استمراری اٹل قانون عامل نظر آتا ہے، جو بغیر کسی تبدل و تغیر کے ایک نہج پر جاری ہے، اب ظاہر ہے کہ ایسے امور جو ایک ہی ٹھوس نہج پر قائم ہوں وہ محض اتفاقات پر مبنی نہیں ہو سکتے، پھر مثلاً طاؤس کے پروں پر، جو طرح طرح کے مختلف رنگوں کا نمود ہو رہا ہے، یہ قطعاً اس کا نتیجہ نہیں قرار دیا جا سکتا، جیسا کہ مشائی حکما کہتے ہیں، کہ یہ تمام رنگ محض ان پروں کے مزاجوں کا اثر ہے، اور ان مزاجوں کو وہ ان مختلف رنگوں کا سبب قرار دیتے ہیں، حالانکہ اس دعوے کی کوئی دلیل ان کے پاس نہیں ہے، اور نہ ان رنگوں میں سے ہر رنگ کے خاص خاص سبب کو یہ معین کر سکتے ہیں، پھر سمجھ میں نہیں آتا ہے، کہ انواع میں ان مختلف احکام و آثار کی توجیہ بغیر کسی منضبط قانون کے یہ لوگ کس طرح کرتے ہیں، پس اس باب میں حق وہی ہے، جو قدیم حکما کا خیال ہے، یعنے یہ کہ ہر جسمانی نوع کے ساتھ ایک جوہر مجرد نوری، ہوتا ہے، جو بالذات قائم ہے، اور اسی کے ساتھ اس نوع کی تربیت و پرداخت وابستہ ہے، وہی اس کی تعیین کرتا ہے، اور ان کی حفاظت و نگرانی کا کام انجام دیتا ہے، اسی کو اسی نوع کی کلّی قرار دیتے ہیں، یہاں ان کی مراد کلی سے وہ مفہوم نہیں ہے، جس کا تصور شرکت سے مانع نہ ہو، آخر یہ کس طرح ممکن ہے کہ وہ یہاں کلی سے یہ معنے مراد لیں، جب کہ وہ اس کا بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ جوہر مجرد کلّی بالذات قائم ہوتی ہے، اور خود اپنی ذات اور غیر کی ذات کا ادراک کرتی ہے،

اور یہ کہ اس کلی کی ایک مخصوص ذات ہوتی ہے، جس میں کوئی غیر شریک نہیں ہو سکتا، نیز ان کا یہ اعتقاد بھی نہیں ہے، کہ آدمی یا گھوڑے وغیرہ کا رب النوع اس نوع کے لئے ایجاد ہوا جو ان کے نیچے مندرج ہوتی ہے، "تاکہ یہ سمجھا جائے کہ ماتحت نوع اس عقل مجرد کا قالب یا اس کی مثال ہوتی ہے، کیونکہ شدید مبالغے کے ساتھ یہ انکار کرتے ہیں کہ کسی ایسے ادنیٰ وجود کے لیے اعلیٰ مرتبے کا وجود رکھنے والا پیدا ہو، اگر ان کا یہ مذہب ہوتا تو لازم آتا کہ ہر مثال کے لئے ایک دوسری مثال ہے، "تا آنکہ یہ سلسلہ لامحدود ہو جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، بلکہ اس سے وہ جو کچھ مراد لیتے ہیں وہ یہ ہے، کہ رب النوع کو اپنے تجرد کی وجہ سے نوع کے تمام افراد اور اشخاص کی طرف نسبت مساوات کی ہوتی ہے، یعنے رب النوع کی توجہ و عنایت اور اس کا دوامی فیض سب کے لیے برابر ہوتا ہے، گویا کہ درحقیقت وہی کل ہے، وہی اصل ہے، اور یہ افراد اس کے فروع اور شاخیں ہیں۔

تیسری وجہ جس سے اپنے مدعا پر وہ دلیل قائم کرتے ہیں، وہ ایک قاعدے پر مبنی ہے، جس کا نام "اشرف و اخس یا اعلیٰ و ادنیٰ امکان کا قاعدہ ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ ادنیٰ درجے کا ممکن جب پایا جائے گا، تو ناگزیر ہے کہ جو ممکن اس سے اشرف و برتر ہے، وہ اس ادنیٰ سے پہلے پایا جا چکا ہو، اس قاعدے کے اثبات کی دلیل اپنی جگہ کتابوں میں موجود ہے، اب ظاہر ہے کہ عالم جسمانی خواہ افلاک میں سے ہو، یا کواکب ہیں، یا عناصر کے سلسلے کی چیز ہو، یا ان مرکبات میں سے ہو، جو عناصر سے ترکیب پاتے ہیں، بہر حال ان سب میں عجیب و غریب ترتیبیں، اور حیرت انگیز نازک نسبتیں جو نظر آتی ہیں، اور یہی حال عالم نفوس و ارواح کا ہے، کہ اس میں بھی روحانی عجائب اور ان جسمانی نادرہ نمائیوں کی کوئی انتہا نہیں ہے، جو ان کی قوتیں اور ان تعلقات کو پیش نظر رکھنے کے بعد محسوس ہوتی، جو بدن سے ان کو حاصل ہیں، اور اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں کہ نوری اور عقلی عالم میں جو عجیب ترتیبیں، اور نازک و لطیف نسبتیں پائی جاتی ہیں، وہ یقیناً ان ترتیبوں اور نسبتوں سے افضل و اشرف ہیں، جو وجود کے

دوسرے دونوں عالموں میں پائی جاتی ہیں، پس اس عالم عقلی میں ان عجائبات اور نسبتوں کا وجود پہلے ہونا چاہیے، آخر عالم جسمانی کے جتنے عجائب وغرائب ہیں، کیا یہ سب عالم عقلی کی چیزوں کے سائے اور پر تو نہیں ہیں؟ یقیناً عالم عقلی کے موجودات ہی اصلی حقائق ہیں اور عالم جسمانی کی ہستیاں تو اسی کی وہ شاخیں ہیں، جو عالم عقلی کی چیزوں سے نکلی ہیں۔

پھر یہاں ایک بات اور بھی جاننے کے قابل ہے، اور وہ یہ ہے کہ جو لوگ "مثل افلاطونیہ" کے قائل ہیں، وہ یہ نہیں کہتے، کہ حیوانیت کی ایک مستقل مثال اس عالم میں پائی جاتی ہے، اور دو ٹانگوں، یا دو بازوؤں رکھنے والوں کی مثال حیوانیت کی مثال سے الگ ہے، اسی طرح وہ یہ بھی نہیں کہتے کہ مشک کی خوشبو کی مثال الگ ہوتی ہے، اور خود مشک کی مثال دوسری ہوتی ہے، یا یہ کہ شیرینی کی مثال اور ہے، اور شکر کی مثال اور ہے، بلکہ ان کا خیال یہ ہے، کہ تمام جسمانی انواع جو بجائے خود نوع ہونے میں مستقل ہیں، ان میں سے ہر ایک کے متعلق عالم قدس میں ایک ایسی چیز پائی جاتی ہے، جس کو ان کے ساتھ ایک خاص قسم کی مناسبت ہوتی ہے،

تا ایں کہ اصنام کے جتنے ارباب ہیں، ان میں ہر ایک، ایک مجرد نور ہوتا ہے، جس کے لیے عالم نور میں ایسی نورانی اور روحانی ہیئتیں ثابت ہوتی ہیں، جو عقلی شعاعوں سے نکلتی ہیں، اور اسی نور مجرد میں لذت ومحبت، عزت و ذلت و غلبہ وغیرہ کی کیفیتیں بھی ثابت ہوتی ہیں، پس جب عالم جسمانی میں ان کا سایہ پڑتا ہے، تو مثلاً ان کا ایک صنم مشک خوشبو کے ساتھ بن جاتا ہے، یا شکر مٹھاس کے ساتھ، یا انسانی صورت یا ایسی صورت یعنے گھوڑے کی صورت یا ان کے سوا دوسری نوعی صورتیں اپنے مختلف اعضا اور مختلف خط وخال کے ساتھ ظہور پذیر ہوتی ہیں، جن کی بنیاد ان مناسبتوں پر قائم ہوتی ہے، جو مجرد انوار کے ساتھ ان کو حاصل ہوتی ہیں، اس باب میں شیخ متالہ کے اقوال کا یہ خلاصہ تھا، جو پیش کیا گیا، اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ شیخ نے جو کچھ کہا ہے، خوب کہا ہے، ان کی باتیں مضبوط اور پختہ ہیں۔

لیکن پھر بھی یہاں چند باتیں قابل لحاظ ہیں، سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ ان اقوال سے صاف طور سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ آیا یہ عقلی انوار محسوس اصنام کی حقیقتیں ہیں، تاکہ یہ سمجھا جائے کہ ہر جسمانی نوع کے تمام افراد میں سے ایک فرد مجرد ہوتا ہے، اور باقی مادی، یا واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ ان مجرد انوار میں سے ہر ایک مادی نوع کی مثال ہوتا ہے، افلاطون اور قدیم حکما سے جو بات منقول ہے، اور مشائیوں کے اعتراضات سے جو بات معلوم ہوتی ہے، وہ صراحۃً اس پر دلالت کرتی ہے، کہ یہ عقلی ارباب، مادی اصنام کی نوع ہوتے ہیں، اور اسی کی تائید، ایرانی حکما کے اس طرز عمل سے ہوتی ہے، کہ یہ ہر نوع کے رب کا نام وہی رکھ دیتے ہیں، جو نام خود اس نوع کا ہوتا ہے، حتیٰ کہ وہ "گھاس[1]" جسے عام طور سے "ہوم" کہتے ہیں، اور جو ان کے مذہبی کاروبار اور پوجا پاٹ میں برتی جاتی ہے، اور اس گھاس کا احترام اور اس کی تقدیس بھی اس نوع کے رب اور صاحب کی نسبت سے کرتے ہیں، اور اسی لیے اس گھاس کو "ہوم ایزد" کہتے ہیں۔ اور یہی طریقہ تمام انواع میں وہ اختیار کرتے ہیں، مثلاً وہ پانی کے صنم کے صاحب اور رب کو جس کا تعلق عالم ملکوت سے ہوتا ہے، خرداد کہتے ہیں، اور درختوں سے جس کا تعلق ہوتا ہے، اس کو مرداد اور آگ والے کو اردی بہشت کہتے ہیں،

لیکن صاحب اشراق نے متقدمین کے کلام کا مطلب اور صنم کے نام پر جو یہ لوگ ارباب کا نام رکھتے ہیں، اس کو محض اس پر محمول کیا ہے، کہ یہ اس مناسبت اور علیت (سبب و مسبب) کے تعلق پر مبنی ہے، (جو صنم اور رب الصنم کے درمیان ہے) نہ کہ نوعی مماثلت پر، مظاہر حسیات ہیں،

---

[1] کتاب میں "النبتة التی یسمونہا ھوم" درج ہے، النبتة کا ترجمہ ہم نے گھاس سے کیا ہے، ہندوستان کے آریوں میں بھی "ہوم" کا مذہبی دستور پایا جاتا ہے، لیکن یہاں تو غالباً اس آگ کو کہتے ہیں جس میں گھی وغیرہ جلایا جاتا ہے، ہاں آریوں میں ایک مقدس پودا "سوم" نامی مشہور رہا ہے، ممکن ہے کہ ایران کے آریہ اسی کو ہوم کہتے ہوں گے،

صاحب الاشراق کا جو قول ہے، اس سے یہی معلوم ہوتا ہے،
جب تم انباذ قلس یا اغاثاذیمون کے متعلق یہ سنو! کہ یہ لوگ اصحاب انواع کی جانب اشارہ کرتے ہیں، تو تمھیں ان کی صحیح غرض پہچاننی چاہیے، یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ یہ لوگ اس کے قائل تھے، کہ نوع کا جو صاحب اور رب ہوتا ہے، وہ جسم یا جسمانی ہے، یا اس کے سر اور ٹانگیں ہوتی ہیں، اور جب تم یہ سنو! کہ ہرمس یہ دعویٰ کرتا تھا کہ ایک روحانی ذات نے جب مجھ پر معارف اور علوم کا القا کیا، تب میں نے اس روحانی ذات سے پوچھا تم کون ہو، تو اس نے کہا کہ میں تمھاری کامل طبیعت اور "طباع تام" ہوں تو اس کا مطلب یہ خیال نہ کرو، کہ وہ روحانی ذات ہماری جیسی ہے"
بہرحال جو باتیں تحقیق طلب ہیں ان میں ایک بات یہ بھی ہے، کہ جب حیوانی وجود میں ٹانگیں، بازو وغیرہ اعضا ہوتے ہیں، تو پھر ایسی مختلف اجزا رکھنے والی ذات کی مثال وہ ذات کیسے ہوسکتی ہے، جو محض نوری اور بسیط ہے، خواہ اس بسیط ذات کو خود اس کی اپنی ذات ہی کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے، یا اس کی نوری ہیئتوں کو بھی اس ملاحظے میں سامنے رکھا جائے، اگرچہ جس چیز سے مثال دی جاتی ہے، اور جس کی مثال دی جاتی ہے، یہ ضروری نہیں ہے، کہ ان دونوں میں ہر اعتبار سے مماثلت اور مشابہت ہو، لیکن یہ تو ضروری ہے کہ ان دونوں میں جو جوہری شے ہو، وہ دوسرے کے جوہری جزء کے مقابل واقع ہو، اسی طرح جو عرضی ہو، وہ دوسرے کے عرضی حصے کے مقابل ہو۔

انھی باتوں میں ایک چیز یہ بھی ہے، کہ شیخ الاشراق کے خیال کے مطابق تمام ارباب نور اور ظہور کی حقیقت سے آراستہ ہیں، اور ان کے اصنام یا تو مطلق ظلمانی ہوتے ہیں یا برزخی قسم کا وجود رکھتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ انوار اور ان کی نورانی کیفیتوں کو برزخی اشیا اور ان کی تاریک و ظلمانی ہیئتوں اور کیفیتوں سے کیا مناسبت ہوسکتی ہے، عجیب بات ہے کہ تمام انوار خواہ مجردات عقلی ہوں یا نفسی ستاروں کے محسوس کو بھی وجود والے ہوں یا عنصری سب کے سب شیخ کے نزدیک صرف ایک ہی بسیط حقیقت ہیں ان میں تجز

شدت وضعف یا خارجی امور کے بالذات کوئی اختلاف نہیں، اور جو عقلی انوار عرضی ہیں جن کو اصنام کے اصحاب وارباب کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، ان کے آثار اپنی اپنی ذات کے اعتبار سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، جیسا کہ شیخ الاشراق کی رائے ہے کہ فاعل اور جاعل کا اثر ماہیت ہے، نہ کہ وجود کیونکہ وجود کو وہ ذہنی اعتبار قرار دیتے ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ آثار کا اختلاف یا تو قابل کی جانب سے ہوتا ہے، یا یہ اختلاف فاعل کے اختلاف کا نتیجہ ہوتا ہے، اور جہاں کوئی ایسا اثر ہو، جس میں قابل کا سوال ہی نہ ہو، وہاں بجز فاعل کے اس اختلاف کو اور کس کا نتیجہ ٹھیرایا جا سکتا ہے، لامحالہ یہ فاعل ہی کے اختلاف کی جانب منسوب ہوگا، اور جب عقول کے آثار مختلف ہوتے ہیں، اور آثار کا یہ باہمی اختلاف محض قابل کے اختلاف کی وجہ سے نہ ہو، کیونکہ قبول کرنے والی چیزیں اور ان کی صلاحیتیں، یہ تو خود انھی عقول کے مختلف معلول ہیں، نیز یہ بھی تو قابل لحاظ ہے کہ خود قبول کرنے والے قابلوں کے لیے تو قابل نہیں ہوتا، اور آثار کے ان اختلافات کو فاعلی قوتوں کے اختلاف کی جانب بھی منسوب نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ ان میں جو کچھ بھی باہمی اختلاف ہے وہ صرف کمال ونقص کا ہے، پس ناگزیر ہے کہ ان کے آثار کے اختلاف کو بھی اسی نوعیت کا خیال کیا جائے، اور یہ بھی ان امور میں سے ایک امر ہے، جس سے یہ اطمینان پیدا ہوتا ہے، کہ عقول عالیہ اور مبادئی رفیعہ جو صرف وجودی اور نوری ہستیاں ہیں ان کے آثار بھی وجودوں ہی کو ٹھیرایا جائے، نہ کہ ان ماہیتوں کے کلی معانی کو، اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے، کہ وجود کے مختلف پیرایوں، اور مرتبوں میں ماہیتوں کا اختلاف جو پایا جاتا ہے، یہ بھی وجود کے ان مختلف مراتب کا نتیجہ ہے، جو شدت وضعف، تقدیم وتاخیر، ترکیب وبساطت میں مختلف ہوتے ہیں، الحاصل وجودوں کے مختلف لوازم دراصل ان کے مختلف ان مراتب، اور نسبتوں کے نتائج ہیں، جو باہم ان میں پائی جاتی ہیں،

کیا تم عدد میں، اور اس کے ان مختلف مراتب پر غور نہیں کرتے، جو اپنے اپنے خواص وآثار میں بالکل مختلف ہوتے ہیں، حالانکہ سب کے سب اکائیوں ہی سے حاصل ہوتے ہیں، اور ایک کا عدد سب میں شریک ہے، کیونکہ یہ واقعہ ہے کہ

مراتب، اور نسبتوں کی عجیب و غریب خاصیتیں ہوتی ہیں اور ان کے آثار نہایت حیرت انگیز ہوتے ہیں، جن کو عددی علوم کے ماہرین، اور فن نجوم کے واقف کار خوب جانتے ہیں:۔

تنبیہ پس چاہئے کہ متقدمین کے کلام کو اس پر محمول کیا جائے۔ اور اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ جسمانی انواع میں سے ہر نوع کے لیے عالم ابداع و ایجاد میں ایک کامل تام فرد ہوا کرتا ہے، وہی دراصل جڑ اور مبداء ہوتا ہے، اور نوع کے دوسرے افراد اسی کی شاخیں اور اس کے آثار و معلول ہوتے ہیں اور یہ اس فرد کے کامل اور تام ہونے کا نتیجہ ہے، کہ وہ اپنے کامل اور تام ہونے کی وجہ سے نہ مادے کا محتاج ہوتا ہے، اور نہ کسی ایسے محل کا جو اس سے متعلق ہو بخلاف عام افراد کے کہ وہ اپنے نقص اور ضعف کی وجہ سے خود اپنی ذات میں یا اپنے افعال میں مادے کے محتاج ہوتے ہیں، اور تم یہ جان چکے ہو، کہ ایک ہی نوع کے مختلف افراد کا کمال اور نقص میں تفاوت ہونا جائز ہے، رہا بعضوں کا یہ قول کہ ایک ہی حقیقت کے متعلق یہ کس طرح درست ہو سکتا ہے، کہ اس کا کچھ حصہ تو بالذات قائم ہو، اور کچھ حصہ غیر کے ساتھ قائم ہو، کیونکہ اگر اس کا ایک حصہ بھی غیر سے بے نیاز ہو جائے گا، تو پھر سب کا بے نیاز ہونا ضروری ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ مطلقاً صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ حکم صرف کلی متواطی کی حد تک درست ہے، اور یہاں جو بعض وجود کو محل سے بے نیاز قرار دیا گیا ہے، تو یہ اس کے کمال کا اثر ہے، اور کمال اس کی جوہریت کے لوازم میں سے ہے، اسی طرح محل کی جانب ان میں بعض کا احتیاج و انتساب، تو یہ ان کی غایت ضعف و نقص کا نتیجہ ہے، جو ان کی عرضیت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، پس کسی ایک چیز کا محل میں حلول و پیوست ہونا، یہ اس امر کو ضروری نہیں ٹھیراتا کہ دوسری چیزیں جو اس کے ساتھ حقیقت میں مشترک ہیں، لیکن باوجود اس اشتراک کے ان میں کمالاً و نقصاً تفاوت بھی ہے، ان کا بھی محل میں حلول ہو، اور وہ بھی کسی محل میں پیوست ہی ہو کر پائے جائیں، اور تم سمجھ چکے ہو گے کہ تمام جسمانی نوعیں، صرف صورت نوعیہ کے ذریعے تقوم پذیر، اور متحقق ہوتی ہیں، ان میں تنوع بھی، اسی صورت نوعیہ سے پیدا ہوتا ہے، جو آخری فصل

کے ساتھ متحد ہوتی ہے، اور ان سب میں مادہ صرف ایک مبہم امر کی حیثیت رکھتا ہے، یعنے مادّے کے وجود کے معنے صرف اس قدر ہیں، کہ کسی دوسری شے کی صلاحیت وقوت واستعداد کی وہ ایک تعبیر ہے اور بس، جس طرح جنس جو اسی مادّے سے ماخوذ ہوتا ہے، وہ صرف ایک ناقص ماہیت ہوتی ہے، اور فصل کے ساتھ متحد ہوتی ہے، باقی اس کے سوا مرکبات میں جتنی صورتیں اور کیفیتیں یا قوتیں وغیرہ ہوتی ہیں، جو فصلوں کے مبادی ومنشا ہوتے ہیں، ان کی حیثیت شرائط اور آلات اور ایک ہی ذات واحد کے فروع یا شاخوں کی ہوتی ہے، اور وہی نوع کے رب اور صاحب کا صنم ہوتا ہے جس طرح وہ سب اپنے اپنے انواع کے ارباب واصحاب کے اصنام ہوتے ہیں، ان کی نسبت اس نوع کی طرف وہی ہوتی ہے، جو شاخوں کو کسی ایک جڑ سے ہوتی ہے نوری ارباب میں جو عقلی کیفیتیں اور معنوی نسبتیں پائی جاتی ہیں، ان کے ظلال اور سایوں کا بھی یہی حال ہے، اسی طرح نوع انسانی کے صاحب اور رب کی نسبت جب روح القدس کو بھی اس کے ساتھ تصور کیا جائے تو اس وقت حیوانی اور نباتی انواع کے ارباب اور صاحبوں کے ساتھ نوع انسانی کے رب کو وہی نسبت ہوتی ہے، جو ان حیوانی ونباتی انواع کے اصنام کو انسانی نوع کے صنم کے ساتھ ہے، روح القدس کا ذکر نوع انسانی کے رب کے ساتھ جو میں نے کیا تو اس سے مراد وہ عقل ہے، جو اپنے فیوض نوع انسانی کے رب پر نازل کرتی رہتی ہے!

الغرض تمام مادی صورۃ نوعیہ، مثلاً انسانیت، فیلیت، فرسیت، وغیرہ جتنی نوعی صورتیں ہیں، اگرچہ ہمارے اس عالم میں اس امر کی محتاج ہیں، کہ کسی محسوس حسی مادے میں ان کا قیام ہو، لیکن عالم علوی میں وہ اس قیام کے محتاج نہیں ہیں، بلکہ اس عقلی دنیا میں وہ مادّے سے مجرد ہوتی ہیں، اور ان کا قیام بذات خود ہوتا ہے، اور جن چیزوں کا اس میں قیام ہوتا ہے، ان سے وہ مستغنی اور بے نیاز ہوتی ہیں، ٹھیک جس طرح وہ ذہنی صورتیں جو خارجی امور سے ماخوذ ہوتی ہیں، ان کا شمار ان اعراض میں کیا جاتا ہے، جن کا قیام بالذات نہیں بلکہ ذہن میں ہوتا ہے، اگرچہ یہ ذہنی صورتیں ایسے جواہر سے ماخوذ ہوتی ہیں، جو

قائم بالذات ہوتے ہیں، گویا یہی نسبت جسمانی انواع کی صورتوں کو ان مجرد عقلی مُثل افلاطونیہ سے ہوتی ہے، کہ وہ صورتیں اگرچہ مادّے میں قائم ہوتی ہیں، لیکن ان کے افلاطونی مُثل مجرد ہوتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ عقلی مجرد صورتوں میں خود اپنی ذات کے اعتبار سے کمالیت ہوتی ہے، اور اس حیثیت سے وہ ایک تام اور کامل ماہیت ہے، اسی لیے اس کو کسی محل میں قیام کی ضرورت نہیں ہوتی، باقی ان کی جسمانی صورتیں جو ان مجردات کے اصنام ہیں، تو ان میں ایک خاص قسم کا ایسا نقص ہوتا ہے، جس کی وجہ سے کسی محل میں قیام کرنے کی طرف وہ مجبور ہوتی ہیں، کیونکہ وہ غیر کے لیے کمال ہوتی ہیں، اس لیے ان کا بالذات قیام ناممکن ہے، جیسے وہ جوہری صورتیں جو ذہن میں موجود ہوتی ہیں، اور خارجی وعینی مادّے سے ماخوذ ہوتی ہیں، کہ ذہن میں وہ مادّے سے مجرد ہوتی ہیں، لیکن خارج میں ان کا تحقق مادّے کے ساتھ ہوتا ہے، یہی حال ان عقلی صورتوں کا ہے جو انواع کے ارباب ہوتے ہیں کہ عالم عقل میں اگرچہ وہ مادّے سے مجرد ہوتی ہیں، لیکن ان کے اصنام اور ان کے جسمانی سایے و اظلال یعنے نوعی صورتیں مادّے سے مجرد نہیں ہوتیں۔

"عالم لاہوت" میں جو عقلی صورتیں بالذات قائم ہوتی ہیں، "مُثل" سے جو ان کی تعبیر کی جاتی ہے، اس سے کسی کو یہ خیال نہ پیدا ہو، کہ حکما کے ان بزرگوں کا یہ اعتقاد تھا کہ "موجد حق" یعنے اللہ تعالے نے ان کو اس لیے پیدا کیا ہے، کہ انواع کے یہ ارباب ان چیزوں کے لیے جو ان کے ماتحت اور ان سے متعلق ہیں، ان کے لیے یہ قالب اور سانچے کا کام دیتے ہیں، کیونکہ اس قاعدے کی بنیاد پر کہ قالب سے ہمیشہ وہ چیز جس کے لیے وہ قالب بنایا جاتا ہے، اشرف اور اعلیٰ ہوتی ہے، اس لیے کہ مقصود قالب نہیں بلکہ وہ چیز ہی ہوتی ہے، جو اس قالب میں ڈھالی جاتی ہے، حالانکہ ان "عقول مجردہ" کے متعلق یہ بات کسی طرح درست نہیں ہوسکتی، کیونکہ یہ لوگ تو مشائیوں سے بھی زیادہ اس باب میں مبالغے سے کام لیتے ہیں کہ عالی اور اشرف کے لیے کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا، کہ وہ ادنیٰ اور اسفل کے لیے ہو، بلکہ ان بزرگوں کا تو یہ اعتقاد ہے، کہ جسمانی انواع کی صورتیں، دراصل ان نوری

اور عقلی ارباب کے اصنام اور اظلال ہیں، اور شرافت و کمال کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی نسبت ہی نہیں ہے، آخر اس کے کچھ معنے بھی ہو سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ اشیا کی ایجاد میں قالبوں، اور سانچوں کا محتاج ہے، تاکہ اپنی صنعت اور کاریگری کا ان کو خاکہ اور نقشہ بنائے، اور اگر ہر شے کے ایجاد میں اس کی ضرورت ہوگی، تو پھر ان قالبوں اور سانچوں کے لیے بھی دوسرے سانچوں کی ضرورت ہوگی، اسی طرح یہ بات لامحدود حد تک کھنچتی چلی جائے گی، اب اگر اس پر تم یہ اعتراض کرو، کہ اس مسلک کی تائید کر کے تم معلم اول (ارسطو) کی مخالفت کر رہے ہو، کہ اس نے تو اس خیال کی تردید کی ہے، میں کہتا ہوں کہ حق و صداقت پیروی و اتباع کا زیادہ مستحق ہے، نیز ارسطو نے جس چیز کی تردید کی ہے، وہ در اصل وہ عام خیال ہے، جو افلاطون اور قدما کے ظاہر کلام سے عامۃ الناس سمجھتے تھے، کیونکہ ان لوگوں کا دستور تھا کہ وہ مسائل کو رمز و کنایے مجاز و استعارہ کے رنگ میں بیان کیا کرتے تھے خصوصاً اس خاص بحث میں، کہ اپنی بلندی و شرف کی وجہ سے بڑے بڑے زبان درازوں کی گرفت اور احاطۂ بیان میں وہ نہیں آسکتی تھی، یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ ارسطو اس مسلک کی تردید محض حب جاہ کی بنیاد پر کرتا تھا، اور عام لوگوں سے میل جول رکھنے، بادشاہوں، اور سلاطین کی صحبتوں میں آنے جانے کے یہ لازمی نتائج ہیں،

ورنہ ارسطو کی کتاب "اثولوجیا" کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مذہب بھی اس باب میں وہی تھا، جو اس کے استاد کا تھا، یعنے وہ بھی انواع کے لیے مثل عقلیہ اور ایسی مجرد نوری صورتوں کا قائل تھا، جن کا قیام بذات خود "عالم ابداع" میں ہے، (یعنے اس عالم میں ہے جہاں چیز سے چیز نہیں پیدا ہوتی بلکہ یکایک نیست سے چیزیں ہست ہوتی ہیں) اثولوجیا کے میمر چہارم میں وہ لکھتا ہے۔

"اس عالم کے پرے دوسرا آسمان اور دوسری زمین ہے، وہاں دریا بھی ہیں، اور حیوان بھی، نباتات بھی ہیں، اور آسمانی آدمیوں کا گروہ، بھی وہاں پایا جاتا ہے، اس عالم کی ساری چیزیں آسمانی ہیں، وہاں

قطعاً کسی قسم کی کوئی زمینی شے موجود نہیں ہے"
اسی کتاب میں وہ لکھتا ہے۔

"یہ محسوس انسان، عقلی انسان کا صنم ہے، اور عقلی انسان روحانی وجود ہے اس کے سارے اعضا بھی روحانی ہوتے ہیں، اس کی آنکھ کی جگہ ہاتھ کی جگہ سے جدا نہیں ہے، اور نہ مختلف اعضا کے مقامات جدا جدا ہیں، بلکہ سب کے سب ایک ہی جگہ اکھٹے ہیں"
پھر وہی میمر ہشتم میں لکھتا ہے۔

"وہ چیز جس کے ذریعے سے آگ یہاں اثر انداز ہوتی ہے، اور عمل کرتی ہے، یہ چیز در اصل ایک "آتشی زندگی" کا نتیجہ ہے، اور وہی "نار صادق" اور "آتش حق" ہے، پس وہ آگ جو عالم اعلیٰ میں ہماری اس آگ سے اوپر ہے، وہ آگ کہلانے کی زیادہ مستحق ہے، پس اگر وہ "نار صادق وحق" ہے، تو لامحالہ ماننا پڑے گا، وہ زندگی ہے، اور اس کی زندگی، اس آگ کی زندگی سے بلند و برتر ہے، کیونکہ یہ آگ تو اس آگ کا صنم ہے، پس ظاہر ہوا کہ عالم اعلیٰ میں جو آگ ہے، وہ زندہ ہے، اور وہی آگ اس آگ کی تھامنے والی اور اس میں زندگی کا فیض پہنچانے والی ہے، اور یہی رنگ وہاں کے پانی و ہوا کا ہے، کہ یہ دونوں وہاں زندہ ہیں، جس طرح اس عالم میں لیکن وہاں کے پانی و ہوا میں زندگی زیادہ ہے، کیونکہ وہی تو یہاں کے پانی و ہوا کو زندگی بخشتے ہیں"
پھر اسی میں لکھتا ہے:

یہ عالم محسوس، کل کیا ہے، صرف اس عالم کی مثال اور صنم ہے، پس اگر یہ عالم زندہ ہے، تو پھر اس عالم اول کو بدرجۂ اولیٰ زندہ ہونا چاہئے۔ اور اگر یہ عالم کامل اور تام ہے، تو اس عالم کو بدرجۂ اولیٰ تام سے بھی زیادہ اتم اور کامل سے بھی زیادہ اکمل ہونا چاہئے کیونکہ وہی تو اس عالم کی چیزوں پر زندگی، قوت، کمال، دوام کے ساتھ

فیاضی کر رہا ہے۔

پس اگر عالم اعلیٰ کمال کے انتہائی حد پر ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ وہاں وہ سب کچھ ہو، جو یہاں ہے، البتہ وہاں چیزیں قسم اور نوعیت کے لحاظ سے اعلیٰ واشرف ہیں، جیسا کہ میں بار بار کہتا ہوا چلا آرہا ہوں، پس وہاں جیتے جاگتے آسمان ہیں، اور ان آسمانوں میں اسی طرح تارے ہیں جس طرح ان آسمانوں میں ہیں، لیکن ان ستاروں سے زیادہ روشن اور زیادہ مکمل ہیں، اور زندہ باہم اس طرح بکھرے ہوئے نہیں ہیں، جیسا کہ یہاں معلوم ہوتا ہے، اور یہ اس لیے ہے، کہ وہ جسمانی نہیں ہیں، اور وہاں زمین بھی ہے، لیکن اس کا کوئی حصہ شور نہیں ہے، بلکہ سب کی سب آباد ہے، اور اس میں سب طرح کے جانور ہیں، وہاں وہ زمینی طبیعت بھی ہے، جو یہاں ہے، اسی میں نباتات حیات اور زندگی کے اندر بوئے گئے ہیں۔

اس میں دریا بھی ہیں، اور رواں نہریں، لیکن ان کی روانی حیاۃ اور زندگی کے ساتھ ہے، ان میں تمام آبی حیوانات ہیں، اور وہاں اسی طرح ہوائی جانور جیتے جاگتے ہیں، جو اسی ہوا کے مشابہ ہوتے ہیں، بہر حال جملہ اشیا وہاں کی زندہ ہیں، آخر وہ کیوں زندہ نہ ہوں کہ ان کا قیام ایسے عالم میں ہے، جو صرف زندگی محض ہے، ایسی زندگی کہ جو موت کی آلودگی سے قطعاً پاک ہے، اور وہاں کے جانوروں کی فطرت وطبیعت وہی ہے، جو یہاں کے جانوروں کی ہے، البتہ ان کی طبیعت یہاں کی طبیعت سے زیادہ بلند اور برتر اعلیٰ واشرف ہے، کیونکہ وہ عقلی طبیعت ہے، حیوانی نہیں۔

اور اگر کوئی میرے اس قول کا انکار کرے، اور کہے کہ عالم اعلےٰ میں حیوان، آسمان، زمین، اور ساری چیزیں کس طرح ہو سکتی ہیں،

تو میں کہوں گا کہ عالم اعلیٰ تو ایک کامل زندہ نظام "

کا نام ہے، جس میں سب کچھ ہے، کیونکہ اس کی آفرینش اس آفریدگار اول سے ہوئی ہے، جو ہر طرح سے تام اور کامل ہے، پس اس عالم میں ہر قسم کی جانیں ہیں، ہر قسم کی عقلیں ہیں، وہاں قطعاً کسی قسم کا کوئی احتیاج و فقر نہیں ہے کیونکہ وہاں کی جتنی چیزیں ہیں، غنا اور زندگی سے بھرپور اور معمور ہیں، گویا کہ وہاں زندگی جوش مار رہی اور کھول رہی ہے، اور اس زندگی کی روانی صرف ایک ہی سرچشمہ سے ہے، ایسا نہیں ہے کہ گویا وہاں صرف گرمی اور حرارت ہے، بلکہ وہاں ایک ہی کیفیت ہے، جس میں تمام کیفیتیں ہیں، جس میں ہر قسم کا مزہ پایا جاتا ہے، میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ تم ایک ہی کیفیت میں شیرینی اور تمام مشروبات اور مزے کی جو جو چیزیں ہیں ان کے مزے بھی پاؤ گے، اور ان کی ساری قوتیں بھی اسی میں ساری پاکیزہ خوشبوئیں اور باس پائی جاتی ہے، اور ہر طرح کے رنگ جو نگاہوں کو محسوس ہو سکتے ہیں، اور وہ ساری چیزیں جن کا اثر قوت شنوائی پر پڑتا ہے، یعنے ہر طرح کے راگ اور آوازیں، اور تمام وہ باتیں جو ہمارے احساسات پر اثر انداز ہوتی ہیں، اور یہ سب کے سب ایک بسیط کیفیت میں موجود ہیں، جیسا کہ میں نے بیان کیا، کیونکہ وہاں کی وہ کیفیت عقلی اور حیوانی زندگی رکھنے والی ہے، اس میں وہ ساری کیفیتیں سما جاتی ہیں، جن کا میں نے ذکر کیا۔ اور کسی چیز سے اس کی گنجائش کا دائرہ تنگ نہیں ہے، اسی کے ساتھ "باہم ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کی وجہ سے نہ ان میں اختلاط اور گڑبڑ پیدا ہوتی ہے، اور نہ اس وجہ سے ان میں کوئی بگاڑ اور خرابی پیدا ہوتی ہے، بلکہ سب کی سب اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہتی ہیں، کیونکہ ان میں ہر ایک خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔"

پھر اسی کتاب کے حصۂ سیم دہم میں لکھتا ہے۔

جتنی طبیعی صورتیں اس عالم میں ہیں، وہی اس عالم میں بھی ہیں،

البتہ جو وہاں ہیں وہ یہاں کی صورتوں سے اعلیٰ اور افضل ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہاں ان کا تعلق ہیولیٰ سے ہوتا ہے، اور وہاں وہ بغیر ہیولیٰ کے پائی جاتی ہیں، پس جتنی طبعی صورتیں یہاں ہیں، وہ وہاں کی صورتوں کے صنم ہیں، اور ان سے مشابہت رکھتی ہیں، پس وہاں بھی آسمان ہیں اور زمین ہے، جانور ہیں اور پانی ہے، ہوا ہے، آگ ہے، اور جب وہاں یہ ساری صورتیں ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہاں نباتات نہ ہوں، اس پر کوئی کہنے والا اگر یہ کہے کہ عالم اعلیٰ میں اگر نباتات ہیں، تو وہاں وہ کس طرح ہیں، یا اگر وہاں آگ اور زمین ہے، تو کس طرح ہیں، اب وہ ہی حال ہے، یا تو وہاں یہ دونوں زندہ ہیں، یا مردہ، اگر یہ مانا جائے کہ وہاں بھی وہ مردہ ہی ہیں، جس طرح یہاں ان کا حال ہے، تو سوال ہوتا ہے، کہ پھر ان کی وہاں ضرورت ہی کیا ہے، اور اگر وہاں وہ زندہ ہیں، تو کس طرح زندہ ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ نباتات کے متعلق تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہاں بھی وہ زندہ ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ نباتات میں ایک ایسی بات کارفرما نظر آتی ہے، جسے ہم زندگی سے تعبیر کر سکتے ہیں، اور جب مادی اور ہیولانی نباتات میں زندگی نظر آتی ہے تو اس کے لیے کسی نہ کسی قسم کا نفس بھی ماننا پڑے گا، اور اس بنیاد پر عالم اعلیٰ کے نباتات اس کے زیادہ مستحق ہیں، کہ اس میں زندگی کی یہ کیفیت ہو، اور اسی کو "نبات اول" سمجھنا چاہیے، البتہ یہ بات ضرور ہے، کہ وہاں کے نباتات اعلیٰ و اشرف قسم کے ہوں، کیونکہ جو بات (زندگی کے متعلق) ان نباتات میں نظر آتی ہے، یہ اسی عالم کے نباتات کی حیاتی کیفیت کا نتیجہ ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے، وہاں کے نبات میں زندگی کی جو کیفیت پائی جاتی ہے، وہ صرف ایک کلی امر ہے، اور یہاں کے نباتات میں

جو مختلف زندگیاں پائی جاتی ہیں یہ سب اسی کے متعلقات میں سے ہیں، اور ظاہر ہے، کہ یہاں کے نباتات میں زندگی کی یہ کیفیتیں بہت سی مختلف شکلوں میں ہیں، اور یہ سب جزئی رنگ میں ہیں، الغرض اس عالم کے سارے نباتات جزئی ہیں، اور اسی نبات کلی سے ان کا وجود موجود ہوا ہے، وہاں، جب کوئی شخص کسی نبات کو تلاش کرے گا، تو اسی "کلی نبات" میں اس کو وہ مل جائے گا، اور اگر واقعے کی شکل یہی ہے تو پھر میں کہتا ہوں کہ یہ نباتات اگر زندہ ہیں تو وہاں کے نبات کا زندہ ہونا بدرجۂ اولیٰ ضروری ہے، کیونکہ اصل نبات تو وہی "نبات اول حق" ہے، اور یہاں کے نباتات تو دوسرے تیسرے درجے کے نباتات ہیں، کیونکہ یہ تو اسی "نبات اول" کے صنم ہیں، اور یہاں کے نباتات اسی لیے زندہ ہیں کہ وہاں کا نبات اپنی زندگی سے اس کو فیض پہنچاتا رہتا ہے،

باقی رہی وہ زمین جو وہاں ہے، آیا زندہ ہے، یا مردہ، تو اس کا جاننا اس پر موقوف ہے، کہ پہلے یہ جاننا چاہیے کہ خود یہ ہماری زمین کیا ہے، جب یہ زمین اسی زمین کا صنم ہے، تو میں کہتا ہوں کہ اس زمین میں بھی ایک خاص قسم کی زندگی ہے، اور اس میں بھی ایک ایسی بات ہے، جو یہاں کارفرما ہے، پس اگر یہ محسوس زمین جو بجائے صنم کے ہے، زندہ ہے، تو پھر اس عقلی زمین کو بدرجۂ اولیٰ زندہ ہونا چاہیے اور اسی کو "ارض اولیٰ" "پہلی زمین" قرار دینا چاہیے، اور یہ کہ ہماری یہ زمین اس زمین کے اعتبار سے دوسرے درجے کی زمین ہے اور اسی زمین کے ساتھ مشابہ ہے،

نیز جتنی چیزیں عالم اعلیٰ میں ہیں، وہ سب کی سب صرف روشنی اور ضیا ہیں، کیونکہ وہ "ضوء اعلیٰ" اور "نور برتر" میں ہیں اور اسی لیے وہاں ہر ایک ہر شے کو اپنے مقابل والے رفیق میں دیکھتا ہے، اور اسی لیے انہیں سب سب میں ہیں اور سب ایک میں ہیں اور وہی ایک "کل" ہے اور وہی وہ "نور" ہے جو سب پر گزرتا ہے،

اس کی کوئی حد و نہایت نہیں ہے، اور اسی لیے ان میں ہر ایک "عظیم" اور "بڑا" قرار پایا"

یہ ہیں ارسطو کے شریف کلمات، جن کو عبد المسیح بن عبد اللہ الحمصی نے نقل کیا، اور یعقوب بن اسحاق کندی، نے جن کی تصحیح کی، ظاہر ہے، کہ اس میں "مثل افلاطونیہ" کی تصریح واضح اور صاف لفظوں میں کی گئی ہے، اور یہ کہ تمام کونی اشیا جو اس عالم میں پیدا ہوتے رہتے ہیں، ان کی عالم عقل میں نوری صورتیں ہیں، اور انسان جب کلی معقولات کا ادراک کرتا ہے، تو اس کی رسائی ان ہی نوری ہستیوں تک ہو جاتی ہے، اگرچہ بدن کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے تاریکیوں، اور کدورتوں کی بدولت ان کا ادراک ناقص قسم کا ہوتا ہے، جس طرح ہماری آنکھ کسی ایسی چیز کو دیکھے جو دور ہونے کے ساتھ ابر آلود اور غبار آلود فضا میں ہو، اور اسی لیے آدمی ان عقلی امور کو جو صرف انیات اور نری ہستیاں ہیں، اور جو بذات خود تشخص پذیر ہیں، اور جو صرف انوار ہیں اور بذات خود واضح و روشن ہیں، لیکن اسے وہ کچھ مبہم مبہم سی کلی رنگ میں نظر آتی ہیں، یعنے بہتوں پر صادق آنے کی صلاحیت ان میں پاتا ہے، جیسے دور سے کوئی ڈھانچہ یا پیکر نظر آئے، تو آدمی اس کے متعلق کبھی انسان کبھی گھوڑا کبھی درخت ہونے کا خیال کرتا ہے، لیکن چونکہ اس ڈھانچے یا پیکر کا محل وقوع متعین ہوتا ہے، اس لیے اس کے متعلق ان مختلف چیزوں میں سے بجز ایک کے اور کوئی بات سوچ نہیں سکتا، بخلاف ان عقلی امور اور معلومات کے کہ ان کو عدد کے اعتبار سے کثیر تصور کر سکتا ہے، اسی لیے جائز قرار دیتا ہے، کہ کثیرین پر وہ صادق آئے، کیونکہ یہاں جگہ اور وضع معین نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ ہے، کہ کلیت اور عموم کا سارا دار و مدار وجود کے ضعف پر مبنی ہے، اور یہ بات کبھی تو اس لیے ہوتی ہے، کہ وہ شے پیکری اور شبحی وجود رکھتی ہے، خواہ اس کی یہ کیفیت ذات کے لحاظ سے ہو، یا ماہیت کے اعتبار سے، اور کبھی یہ بات اس لیے ہوتی ہے کہ جاننے والے کے سامنے "معلوم" کا تحصل اور اس کی یافت مادی رنگ کے سوا اور کسی ذریعے سے کامل طور پر محسوس نہیں ہوتی،

اور یہ جاننے والی قوت کی کمزوری اور ضعف کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ ایسے وجودی امور جو نورانی اور عقلی چمک دمک والے ہوتے ہیں، ان کے بلا حجاب ادراک سے یہ قوت قاصر ہوتی ہے، اور ان کو بغیر کسی شک کے پردے کے وہ دیکھ نہیں سکتی کہ اس قوت کا تعلق مادّے اور ہیولیٰ کے ظلمات و تاریکیوں سے ہوتا ہے۔

اجمالی بیان کے ذریعے سے مباحث کی تکمیل

قدیم حکماء اور ان کے گروہ میں یہ دعویٰ پایا جاتا ہے کہ عالم محسوس کے تمام انواع جوہری ہوں یا عرضی ان کے بالمقابل عالم عقلی میں ایک اور عقلی و مثالی دنیا ہے اب اس دعوے کی بعضوں نے یہ تعبیر کی کہ یہ لوگ مثالی پیکروں کے قائل تھے جو مقدار بھی رکھتے ہیں، اور بعضوں نے یہ خیال کیا کہ اس سے ان کا اشارہ ان علمی صورتوں کی جانب ہے، جو حق تعالیٰ کے علم میں قائم ہیں، جیسا کہ مشائیوں کا مسلک مشہور ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ قدیم حکماء سے جو یہ بات روایت کی جاتی ہے کہ یہ صورتیں بذات خود قائم ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صورتیں حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اور ظاہر ہے کہ ان صورتوں کو جتنا قرب ذات حق سے ہے، اور ان کا ٹھیراؤ، جس قدر خدا کی ذات سے ہے، ایسا تعلق خود ان کو اپنی ذات سے بھی نہیں ہے، اس لیے کہ انکی نسبت اپنی ذات کیطرف امکان کی ہے، اور اپنے قیوم یعنے حق تعالیٰ سے ان کو وجوب کی نسبت ہے۔

اور بعضوں کا خیال ہے، کہ ان حکمائے قدیم کی مراد، رب النوع ہے، جو طلسم کا صاحب ہوتا ہے، کیونکہ ہر جرمی نوع، اور برزخی طلسم، کے لیے ایک عقل ہوتی ہے، جو اس جرمی نوع اور برزخی طلسم کو سنبھالے ہوئے اور تھامے ہوئے ہوتی ہے، اور ان کے لیے ایک نور ہوتا ہے، جو ان کی تربیت و پرداخت کرتا ہے، اور اس عقل اور نور کی کلّیت کے معنے یہ نہیں ہیں، کہ وہ بہتوں پر صادق آتا ہے، کیونکہ وہ اجرام کے، جزئیات اور برزخوں کے اشخاص پر صادق نہیں آتا، اس لیے کہ وہ تو مادّے سے پاک نوری ہستیاں اور عقول مقدسہ ہیں، پس ان کی کلّیت کے فقط یہ معنے ہیں کہ نوعی طلسم کے تمام اشخاص اور افراد کے ساتھ ان کے فیض اور بخشش کا تعلق مساوی ہے۔

اور بعضوں نے یہ توجیہ کی ہے، کہ ان کا مقصد ان عقلی صورتوں سے

اس عالم کی یہی مادی اور ہیولانی صورتیں ہیں، لیکن انھی مادی اور ہیولانی صورتوں کو عقلی صورتیں ایک خاص شرط اور اعتبار کی بنیاد پر قرار دیا جاتا ہے، یعنے مبدء اول (حق تعالیٰ) کے سامنے ان مادی صورتوں کو جو حضور اور ظہور حاصل ہے، اور خدا کے سامنے جو یہ کھڑی رہتی ہیں، اور علم الٰہی سے ان کی ذاتیں جو کسی طرح غائب نہیں ہو سکتیں، اس اعتبار سے انھی کو عقلی صورتیں کہدیتے ہیں، کیونکہ اس اعتبار سے گویا وہ مادے سے مجرد ہوتی ہیں، اور زمانی قیود، اور حسی ہیئتوں، مادی آلودگیوں سے پاک ہوتی ہیں، کہ اس وقت یہ چیزیں حق تعالیٰ کے آگے شہود حضور سے مانع نہیں ہوتیں، پس یہ صورتیں حق تعالیٰ کے لیے اسی طرح کے معلومات ہیں جس طرح تمام کلیات اور مجردات خدا کے سامنے حاضر و موجود ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ یہ ان بڑے بڑے جلیل القدر حکما، اور دنیاوی آلائشوں سے پاک برگزیدہ نفوس مخلوقات اور ان کی آفرینش کے اصل مقصد تک پہنچنے والے اصحاب نے در اصل یہ فیصلہ فرمایا ہے، کہ اشیا سے جو صورتیں عقل حاصل کرتی ہے، مادے سے مجرد ہو کر بذات خود قائم ہوتی ہیں اور اسی وقت ان کی یافت اہل عقل و ارباب عرفان کو ہوتی ہے، یعنے مادے سے مجرد اور پاک کر کے عقل جب ان کو حاصل کرتی ہے، تب ان کے عقول کو ان صورتوں کی معرفت حاصل ہوتی ہے، بہر حال ان صورتوں کے لیے اس قسم کا وجود ضرور ثابت ہوتا ہے، اب یا تو ان کا قیام بذات خود ہوتا ہے، یا ہمارے کسی اور اکی (عقلی محل میں وہ پیوست اور حلول ہوتی ہیں، شق ثانی باطل ہے، ورنہ چاہئے کہ پھر یہ صورتیں اپنے محل سے یعنے نفس سے غائب نہ ہوں، خصوصاً ایسے نفوس سے جو پاک و صاف ستھرے ہوں، نیز ان کے حلول کی کیفیت بھی تو معلوم نہیں، اس پر اگر یہ کہا جائے، کہ جس وقت یہ صورتیں نفس سے غائب ہوتی ہیں، اس وقت وہ نفس میں موجود نہیں رہتیں، اور نہ اس کے ساتھ ان کا قیام ہوتا ہے، بلکہ ایسی حالت میں ان کا قیام ایک ایسے عقلی جوہر میں ہوتا ہے، جو معقولات اور معلومات کا خزانہ ہے، پھر جب نفس کو اس عقلی جوہر سے کسی قسم کا اتصال حاصل ہوتا ہے، اور نفس اس کی طرف توجہ کرتا ہے، تب اس صورت کا علم اس کو پھر حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ

نفس اس وقت اس صورت کے علم کا مستحق ہو جاتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ قطع نظر ان خرابیوں کے جو اس نظریے میں پیش آتی ہیں یعنے نفس میں صورتوں کے چھپنے کا نظریہ، جہاں اس میں وہ خرابیاں ہیں جن کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے، اب ایک اور خرابی یہ لازم آتی ہے، کہ ایسے حقائق اور انواع جن کی ذات میں کثرت ہے، اور جو وجود میں باہم ایک دوسرے کے ہم سر ہیں، ان کی صورتوں کا نقش عقلی جوہر میں قائم ہو، کہ یہ بالکل بے بنیاد اور غلط بات ہے، اس لیے کہ عقلی مبادی میں اپنے ماتحت کی صورتوں کا منطبع ہونا، درست نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں اعلیٰ کو ادنیٰ سے فائدہ اٹھانے والا ماننا پڑے گا، اور یہ کہ اعلیٰ سافل سے اثر پذیر ہو، ادنیٰ کے ذریعے سے اعلیٰ اپنے کمالات حاصل کرے، قدما اس کے محال ہونے کا دعویٰ نہایت شد و مد سے کرتے ہیں، یہ ان قدما کا خیال ہے، جو معلم اول کے ماننے والے اور اس کے متبعین میں ہیں، پس اب یہی صورت باقی رہتی ہے، کہ جوہر عقلی پر ان صورتوں کا فیضان اوپر سے ہوتا ہے، اگر یہ تسلیم کیا جاتا ہے، تو اب یہ خرابی پیش آتی ہے، کہ "واحد حق" سے کثیر چیزوں کا صدور ہو، یا حق تعالیٰ کی ذات میں اشیا کی صورتوں کا حصول ہے، یہ ماننا پڑے گا، حالانکہ حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلند و برتر ہے، اور یہ ساری باتیں اشراقی حکما کے نزدیک نہایت ہی ناگوار و ناجائز ہیں۔

نیز اس بنیاد پر یہ تسلیم کرنا پڑے گا، کہ جس وقت نفس ان صورتوں کی ذات کو اور ان کے حقائق کا ادراک کرے اس وقت ان صورتوں کے محل اور ان کے حلول کی جو کیفیت ہو، وہ بھی نفس سے غائب نہ ہو، کیونکہ علم تو نام ہی اس کا ہے، کہ مجرد ذات کے سامنے سے چیز اوجھل اور غائب نہ ہو، اور جو چیز غائب نہ ہو، اس کے محل کا نہ غائب ہونا، اشراقی طور پر نہیں، بلکہ یوں بھی ضروری ہے، اور اسی طرح حلول کی جو کیفیت محل میں ہو، اس کو نہ غائب ہونا چاہئے، کہ یہ اس کے وجود اور پائے جانے کا ایک طریقہ ہے، جس طرح اس کو فرض کیا گیا ہے، (اور چونکہ ایسا نہیں ہے) اس لیے ثابت ہوا کہ یہاں ایسے کلی امور موجود ہیں، جو بذات خود قائم ہیں، یعنے ان کا وجود کسی محل میں نہیں ہے،

اور وہ اپنے تمام مادی جزئیات اور کلیات پر منطبق ہیں، جب ان کلیات کو تجرد اور عدم تجرد دونوں اعتبار سے نہ لحاظ کیا جائے، اور جب جزئیات کو ان کے مادے اور تشخصی قیود، اور محسوس کونی صفات سے مجرد اور پاک فرض کیا جائے، الغرض ان کلی امور کے اشتراک کی شکل وہی ہوتی ہے، جو ان صورتوں کے اشتراک کا حال ہے، جو ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہیں، اور ان کی کلیت اسی قسم کی ہوتی ہے، جیسے ان ذہنی صورتوں کی کلیت ہوتی ہے، اور اس طرز تعبیر پر وہ خرابیاں قطعاً پیش نہیں آتیں، باقی عام کتابوں میں جو یہ بات پائی جاتی ہے، کہ خارج میں کلی کا وجود بحیثیت کلی ہونے کے ناممکن ہے، تو ان ہی دلائل سے کلی کے وجود کو ذہن میں بھی ممتنع ٹھیرایا جا سکتا ہے

ایک عقدے کی گرہ کشائی

مُثل اور تعلیمات کو باطل کرتے ہوئے شیخ رئیس نے الٰہیات شفا میں بھی اسی قول کا ذکر کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے،

"کہ اگر تعلیمی ہستیوں (یعنے مقداری موجودات) کے لیے ایک اور ایسا تعلیمی وجود فرض کیا جائے، جو اس محسوس تعلیمی وجود کے سوا ہو، تو اب سوال ہوتا ہے" کہ محسوسات میں کوئی تعلیمی وجود ہے یا نہیں، اگر کوئی محسوس شے تعلیمی نہیں ہوتی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کوئی مدوّر (گول) مربع محسوس ہی نہ ہو، اور جب یہ محسوس ہی نہ ہوں گے، تو پھر ان کے اثبات کا آخر طریقہ کیا ہوگا، بلکہ وہ چیز بھی تو باقی نہیں رہے گی، جس کی وجہ سے ان کا خیال ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ جس شے سے ان کا تخیل پیدا ہوتا ہے، وہ تو ایسا موجود ہوتا ہے، جو محسوس ہو، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہم کسی ایسے شخص کو فرض کریں جس نے کسی چیز کو محسوس نہیں کیا ہو، تو قطعاً اس شخص کے متعلق ہم یہ بھی حکم لگائیں گے۔ کہ وہ نہ کسی چیز کا خیال کر سکتا ہے، اور نہ کسی بات کو سمجھ سکتا ہے، ماسوا اس کے کتنی مقداری ہستیاں ہیں جن کا وجود ثابت شدہ ہے، بہرحال اگر یہ مقداری ہستیاں دائرۂ محسوسات میں بھی پائی جاتی ہیں، اور جب پائی جائیں گی، تو وہ بھی منجملہ طبائع کے ایک طبیعت ہوگی، اور اس طبیعت کی خاص حیثیت ہوگی،

اب سوال ہوتا ہے کہ اس مقداری ہستی کی ذات جو محسوسات کے ذیل میں پائی جاتی ہے، اس کو اس مقداری وجود سے جو مفارق اور عالم حس سے جدا ہے، کیا نسبت ہو گی، یعنے معنے اور حد (تعریف) کے لحاظ سے اس کے ساتھ متحد ہو گی، یا مبائن اور علیٰحدہ ہو گی، اگر شق ثانی کو تسلیم کر لیا جائے یعنے یہ کہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، تو لازم آتا ہے کہ وہ مقداری ہستیاں جو محسوس نہیں بلکہ معقول ہیں، ان تعلیمی امور کے بالکل مغائر ہوں جنھیں ہم سوچتے اور سمجھتے ہیں، اور ایسی صورت میں ان کے اثبات کے لیے ایک مستقل دلیل و بحث کی ضرورت ہو گی، پھر اس کے بعد ان کے ان حالات پر نظر ممکن ہے، جو مفارقت اور تجرد کی بنیاد پر ان کو ثابت ہوتے ہیں، اور وہ طرز عمل قطعاً غلط ہو جائے گا، جو اس وقت ہے کہ ان تعلیمی ہستیوں کے اثبات سے بے نیاز ہو کر لوگ صرف ان کی مفارقت اور تجرد کی بحث میں مشغول ہو جاتے ہیں،

اور اگر یہ دونوں تعلیمی ہستیاں حدّ (تعریف) و معنے میں مشترک اور باہم ایک دوسرے کے مطابق ہیں، تو اب سوال ہے کہ وہ تعلیمی وجود جس کا تعلق محسوسات سے ہے، یہ تعلق اس کو کس بنیاد پر پیدا ہوا، آیا یہ اس کی طبیعت اور حدّ کا نتیجہ ہے، تو پھر ایسی چیز جس کی حد بھی وہی ہو، جو اس کی ہے، وہ عالم محسوس سے مفارق اور جدا کس طرح ہو سکتی ہے، اور اگر اس کا یہ تعلق محض کسی بیرونی سبب کا نتیجہ ہے، تو ظاہر ہے کہ اس محسوس تعلیمی وجود کی حقیقت گویا اس صفت کی موصوف و معروض ہو گی، یعنے ماننا پڑے گا، کہ یہ ایسی حقیقت ہے، جو اس تعلق سے مانع نہیں ہے تو پھر یہ ماننا پڑے گا، کہ ان مفارقات کی ایک شان یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ وہ مادی بن جائیں، اسی طرح ان میں جو مادی ہیں، ان کی بھی ایک شان یہ ہو کہ مفارق اور مجرد ہو جائیں،

اور یہ اس مسلّے کے خلاف ہے، جن پر حکما متفق ہوئے ہیں اور اسی مسلے پر ان کی کل "رائے" کی بنیاد قائم ہے،

علاوہ اس کے ایک سوال یہاں اور پیدا ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ ان تعلیمی ہئیتوں میں جو مادی وجود ہے، یہ کسی ایسے مفارق وجود کا جو اس کے سوا ہو، اپنی حقیقت اور طبیعت کے اعتبار سے مع اپنے عوارض کے محتاج ہے، یا نہیں، اگر محتاج ہے، تو پھر لازم آتا ہے، کہ اس کا جو تعلیمی مفارق وجود ہے، وہ بھی اس مفارق کا محتاج ہو، اور اگر یہ مادی تعلیمی وجود مفارق کا محتاج اپنی حقیقت اور طبیعت کے اقتضا سے نہیں ہے، بلکہ یہ احتیاج بھی ان عوارض کا نتیجہ ہے، جو اس کو عارض ہیں، بایں معنے کہ اگر یہ عوارض نہ ہوں، تو پھر مفارق کی جانب ان کو یہ احتیاج بھی نہ ہو، بلکہ خود ان مفارقات کا بھی وجود ان کے لیے ثابت نہ ہو،

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے۔ تو گویا یہ ماننا ہے، کہ کسی شے کی عارضی صفت ایک ایسی بات کو ضروری ٹھیراتی ہے، جو خود اس شے سے پہلے بھی ہے، اور اس سے مستغنی و بے پروا بھی ہے، نیز مفارقات کے متعلق لازم آتا ہے، کہ وہ اس عارض کے محتاج ہو جائیں، اور ایسے محتاج کہ ان کے وجود کو یہی عارض وجوب عطا کرتا ہے،

پس اگر بات یہ نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ قرار دیا جائے کہ یہی مفارقات اس مادی ہستی کے وجود کو وجوب عطا کرتے ہیں اور اسی کے ساتھ اس کے عارض کو بھی، پس عارض کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ نہ غیر کو وجوب عطا کرتا ہے اور نہ خود اپنی ذات کے ساتھ یہ کرتا ہے، اور طبیعت (محسوس و مفارق) دونوں میں متحد ہیں،

اور اگر اس مادی تعلیمی ہستی کو مفارقات کا محتاج نہ سمجھا جائے، تو پھر لازم آتا ہے کہ ان مادی تعلیمی ہستیوں سے مفارقات کو کسی قسم کے سبب اور علت ہونے کا تعلق نہیں ہے، پھر ان مفارقات کا "مبادی اولیٰ" ہونا بے معنے ہو جاتا ہے، بلکہ یہ بھی لازم آتا ہے کہ یہ مفارقات ناقص ہستیاں ہوں، کیونکہ ان مادی تعلیمی ہستیوں کے ساتھ جو چیز متصل ہوتی ہے، وہ اس میں مختلف قوتیں اور مختلف افعال کو پیدا کرتی ہے، اور ظاہر ہے کہ انسانی شکل کا ایک سادہ ڈھانچہ، اور ایک وہ انسان جو زندہ اور متحرک چلتا پھرتا ہے، کیا دونوں برابر ہو سکتے ہیں (ابن سینا کے بجنسہ الفاظ ختم ہو گئے)

میں کہتا ہوں ــ کہ پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے، کہ "ایک ایسی حقیقت" جس کی حد (تعریف) ایک ہی ہو، اور جس کی ماہیت بھی ایک ہی ہو، ظاہر ہے کہ ایسی حقیقت کے مختلف افراد، مادے سے مجرد ہونے یا جسم کے ساتھ متعلق ہونے یعنی تجرد و تجسم، یا (مادے) کے محتاج ہونے یا اس سے بے نیاز ہونے، یا محسوس ہونے یا معقول ہونے میں باہم مختلف نہیں ہو سکتے، کوئی شبہ نہیں ہے کہ کلی متواطی کی حد تک یہ بات درست ہو سکتی ہے، لیکن کلی مشکک کے متعلق بھی یہی دعویٰ کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے، نیز یہ دعویٰ اس پر مبنی ہے، کہ پہلے یہ ثابت ہو، کہ ذات اور ذاتی بحیثیت ذات و ذاتی ہونے کے حقیقت اور ماہیت کے لحاظ سے متفاوت نہیں ہوتے، اور اس کا حال پہلے معلوم ہو چکا ہے، اور واقعہ بھی یہی ہے، کہ اس مقام میں جو امر سب سے زیادہ قابل بحث اور اہمیت رکھتا ہے، وہ تو یہی مسئلہ ہے، اسی پر ساری بحثوں کا مدار ہے، متقدمین کے خدا جانے کتنے قاعدے محض اس پر مبنی ہیں کہ ان کے نزدیک کسی ایک ماہیت کا خود اپنی ذات کی حیثیت سے کامل ہونا ناقص ہونا، غنی ہونا محتاج ہونا، اس طور پر جائز ہے، کہ اس ماہیت اور اس کے فقر و غنا کمال و نقص کے درمیان میں کسی جاعل اور کاریگر کی کاریگری کو دخل نہیں ہے، بلکہ اس میں جو غنی ہے یہ غنا خود اس کی ذات کا اقتضا ہے، اور جو محتاج ہے، وہ خود اپنی ذات کی

اقتضا سے محتاج و فقیر ہے، پس جس نے فقیر کی ذات کو بنایا، اسی نے اپنے اسی جعل اور کاریگری سے اس کو فقیر بھی بنایا، یعنے فقیر کی ذات کو فقیر بنانے کے لیے کسی جداگانہ عمل کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا ان میں جو فقیر ہوتا ہے وہ خود اپنی ذات کی جہت سے فقیر اور جاعل کا محتاج ہوتا ہے، نہ یہ کہ یہ احتیاج اس میں فقیر ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا، یعنے فقیر کو اس ذات پر جب محمول کیا جاتا ہے، تو اس حمل میں کسی جاعل کو دخل نہیں۔

اور اس کی دوسری دلیل کا خلاصہ یہ ہے، کہ کسی ایک حقیقت کے افراد میں یہ تعلق نہیں ہوتا کہ ان میں بعض سبب ہوں، اور بعض مسبب، اور یہ کہ اگر کسی معلول کو خود اس کی ذات کے اعتبار سے اپنی ہی نوع کے کسی اور فرد کا معلول ٹھیرایا جائے گا، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو فرد علت ہے وہ کسی دوسرے فرد کا معلول ہو، اور اسی طرح بات آگے بڑھے گی، پھر اس کا انجام یا دور پر ہوگا، یا تسلسل پر، جو دونوں محال ہیں اور یہ دلیل بھی اس پر مبنی ہے کہ ایک ہی طبیعت تقدم و تاخر اولیت اور آخریت بے نیازی، نیازمندی یعنے فقر و غنا میں متفاوت ہو، ایسا ہونا ناممکن ہے۔

(فائدہ) یہاں پر جاننے کی یہ بات ہے، کہ افلاطون اور ایرانی فلاسفہ اور قدیم یونانی حکما سے یہ منقول ہے، کہ نوعیات مادے سے پاک اور جدا ہوتی ہیں، اور یہ کہ طبعی اجسام کے حقائق کی جوہری صورتیں مجرد ہوتی ہیں، لیکن تعلیمی اور مقداری ہستیاں، تو یہ ان کے نزدیک مادی ہوتی ہیں، اگرچہ ان کی تعریف مادے کے ذکر سے پاک ہوتی ہے، لیکن باوجود اس کے یہ ناممکن ہے، کہ کوئی بعد پایا جائے اور مادے میں نہ ہو۔

جس کی دلیل وہی ہے جو آگے آرہی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے، کہ اگر کوئی ایسا بعد پایا جائے گا، تو وہ متناہی ہوگا یا غیر متناہی، دوسری شق باطل ہے، کہ قار و غیر قار مقداروں کا غیر متناہی ہونا محال ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی پوری تفصیل آگے آتی ہے، میرا مقصد یہ ہے، کہ میں اس کو محال اس بنیاد پر نہیں قرار دیتا جس بنیاد پر شفا میں اس کو محال ٹھیرایا گیا ہے، یعنے دلیل کی جو یہ تقریر

کی گئی ہے، کہ تجرد کے وقت اس بعد کا غیر متناہی ہونا کس بات پر مبنی ہے، اگر یہ اس لیے ہے کہ اپنی طبیعت اور ماہیت کے اعتبار سے وہ مجرد ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ پھر ہر بعد کو غیر متناہی ہونا چاہیے، اور اگر غیر متناہی ہونے کی صفت اس بعد کو اس لیے لاحق ہوئی ہے کہ وہ مادے سے مجرد ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حصر اور محدودیت نیز صورت کا افادہ مادے کی جانب سے ہوتا ہے، اور یہ دونوں صورتیں محال ہیں، جیسا کہ تم جان چکے ہو، کہ یہ دلیل ان چیزوں میں نہیں چلتی، جو کمال اور نقص میں متفاوت ہوتی ہیں، اور ظاہر ہے کہ مقداری وکیفیاتی اشیا اسی قبیلے کی چیزیں ہیں، اور پہلی صورت اس لیے بھی ناممکن ہے، کہ کسی بعد کا محدود حد میں اپنے تجرد کے وقت میں محصور اور گھرا ہوا ہونا، اور کسی خاص مقدار کی شکل کے ساتھ متشکل ہونا، یہ بات بغیر اس کے نہیں ہو سکتی، کہ خارج سے کوئی انفعال اور تاثر اس کو عارض ہو، اور انفعال و تاثر کے متعلق تم کو عنقریب یہ معلوم ہوگا کہ یہ بالذات مادے کے عوارض و لواحق میں ہے، پس یہ بعد جس کو مجرد فرض کیا گیا تھا، مادے سے مجرد اور جدا نہ رہا، اور یہ خلاف مفروض ہے، ان دونوں مذکورۂ بالا دلیلوں کا ذکر اگرچہ شیخ نے ان لوگوں کے مقابلے میں کیا ہے، جو تعلیمی اور مقداری ہستیوں کے مجرد اور مادے سے مفارق ہونے کے قائل ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ یہ دونوں دلیلیں شیخ کی جانب سے مجرد و مفارق صورتوں کے باطل کرنے میں بھی جاری ہوتی ہیں، اور جو لوگ صورتوں کے مجرد ہونے کے قائل ہیں، ان کے مذہب پر ان دلیلوں سے اعتراض وارد ہوتا ہے، اور میں نے ان لوگوں کی طرف سے جو "مثل افلاطونی" اور "مجرد صورتوں" کے قائل ہیں، ان دلیلوں کا جواب بھی دیا ہے۔

روشنی بخش بیان اگر تم الٰہی اسرار کے سمجھنے کے قابل ہو، اور صحیح و حق علوم کے ادراک کی تم میں اہلیت ہے، تو تم یقین کر سکتے ہو، اور اس کو جان سکتے ہو، کہ اس عالم ادنیٰ (پست دنیا) میں جہاں کہیں بھی کوئی قوت و کمال، یا ہیئت و جمال پایا جاتا ہے، دراصل یہ سب عالم بالا (اعلیٰ) کے

ظلال وسائے ہیں، یا ان کی تمثالی وعکسی صورتیں ہیں، جو اس دنیا میں آکر پست ہوگئیں، اور ان میں کدورت پیدا ہوگئی، اور جرمیت وجسمیت کا ظہور ان میں ہوگیا۔ حالانکہ وہی اس سے پہلے نہایت صاف وپاک ستھرے اور ہر قسم کے نقص اور عیوب سے پاک تھیں، ان میں کسی قسم کی کدورت، یا زنگ کا رنگ نہ تھا، ہر قسم کی آفتوں اور کوتاہیوں، نقصان اور بگاڑ، بربادی وتباہی سے وہ منزہ ومجرد تھیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ ساری خلقت، اور کائنات کی ساری صورتیں، یہ وجود حقیقی کے آثار اور نور قیومی کے انوار ہیں، وہی حقیقی وجود جمال مطلق جلال اتم کا سرچشمہ ہے، اور معشوقوں کی صورتیں اور جسمانی وروحانی موجودات کے سارے محاسن اور خوبیاں، اس دریائے جمال کی نسبت سے صرف قطرے کی حیثیت رکھتی ہیں، اور عظمت وجلال کے اس آفتاب کے مقابلے میں ان کی ہستی ذرہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی، اور اگر اس وجود مطلق کے انوار، اور اس کی شعاعیں، ان ظاہری موجودات میں نہ ہوتیں تو وہ جو نور الانوار ہے، یعنے وجود مطلق الٰہی ہے، اس تک رسائی نہیں ہوسکتی تھی، کیونکہ نفس انسانی کسی ایسے مجازی محبوب کے ساتھ جب مبتلا ہوتا ہے، جو ایک لحاظ سے اپنے اندر حقیقی وجہ کا پہلو بھی رکھتا ہے، تو دراصل اس وقت اس کی توجہ اس محبوب مطلق حقیقی ہی کی طرف ہوتی ہے، جو ہر شے کا صمد اور مرجع ہے، اور ہر زندے کا ٹھکانہ ہے، پس خود حضرت حق کی کریم ذات اس شخص کی سرپرست ہوجاتی ہے، وہی ذات جو تمام انوار کا سرچشمہ ہے، اور تمام آثار کا معدن ہے، اور یوں اس کی رسائی درگاہ الٰہی تک ہوجاتی ہے، اور اس کا باطن حق تعالیٰ کے نور سے روشن ہوجاتا ہے، اور اس کے بعد کلی امور کو وہ دریافت کرتا ہے، اور عقلی مجرد صورتوں کی یافت اس کو میسر ہوتی ہے، کیونکہ اب تو وہ خود ایک ایسی عقل بن جاتا ہے، جو کلیات کا ادراک کرتی ہے۔

کیا تم کو ذات حق کے ان انوار کا احساس نہیں ہوتا، اور ان کے ان آثار کو تم نہیں دیکھتے ہو جن کا (ملکوت) سے عالم ملک میں تنزل ہوا ہے،

اور اپنے عقلی وروحانی درجے سے باوجودیکہ وہ گرے ہوئے ہیں، لیکن پھر بھی جب جزئیات کی صورتوں میں ان کا ظہور ہوتا ہے، اور حسن ولطافت یا نازوادا کی ان سے نمائش ہوتی ہے، تو باوجود اس کے کہ جسمانی تاریکیوں کی اختلاط کی بدولت مادی کثافتوں سے وہ آلودہ ہوتی ہیں، لیکن پھر بھی کس طرح عقلیں ان کو دیکھ کر دنگ ہو جاتی ہیں، اور دانش اور دانشمند دونوں بحر حیرت میں غوطہ کھانے لگتے ہیں، اور جن کے دل میں ان کی طلب پیدا ہو جاتی ہے، وہ بیچارے کن مصیبتوں اور فتنوں و محنتوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اسی سے تم اندازہ کر سکتے ہو کہ جمال مطلق ذاتی اور وہ الٰہی نور جو انتہائی عظمت، اور غایت کبریائی کے ساتھ چمک رہا ہے، اس کا حال کیا ہوگا، عقلوں کے لیے اس کمال میں دہشت و حیرت کا کیسا سرمایہ ہوگا، جس کا احساس قلوب کو ستر ہزار نورانی اور ظلماتی پردوں سے ہو رہا ہے، جیسا کہ خود اس کے رسول (علیہ السلام) سے مروی ہے "کہ اللہ تعالیٰ کے لیے نور اور ظلمت کے ستر ہزار حجاب ہیں، اگر اللہ تعالیٰ ان پردوں کو ہٹا دے تو اس کے چہرے کی روشنی ان تمام چیزوں کو جلا ڈالے جہاں تک اس کی نگاہ اس کی خلقت میں پہنچ سکتی ہے"، اور اسی سے تم اس حدیث کا مطلب بھی سمجھ سکتے ہو، جس میں ہے کہ دنیا کی آگ جہنم ہی کے آگ سے نکلی ہے، لیکن ستر دفعہ پانی میں دھوئی گئی، تب دنیا میں اتری اور اسی پر نور کو قیاس کرو، کہ باوجود روشن ہونے اور روشن کرنے کے پھر اس کی پردہ پوشی یا حجاب کے کیا معنے ہیں، یعنے اگر اس نور کو اتنے پردوں میں پوشیدہ نہ کیا جاتا، تو پھر عالم کا وجود ہی ناممکن تھا، پھر نہ ذوق ہوتا، اور نہ شہود، کیونکہ اس نور کی اصلی چمک سے تو ساری چیزیں جل اٹھتیں، گویا جس طرح یہ جسمانی نار (آگ) جس کی حرارت و گرمی اس کی نوعی صورت کی تابع ہوتی ہے، اگر یہ اللہ تعالیٰ کے معنوی قہر کی آگ کی چنگاری ہے، جو تنزل اور پستی کے بہت سے مراتب طے کرنے کے بعد دنیا میں ظاہر ہوئی ہے، یعنے جس طرح اس معنوی آگ کا ظہور پہلے نفس کے مرتبے میں غصے کی صورت میں ہوتا ہے، کیونکہ بسا اوقات انتہائی غصے کی وجہ سے بعض اخلاط اس طرح جل جاتے ہیں، کہ گویا اتنی تیزی کے ساتھ

لکڑی بھی آگ کے شعلوں میں نہیں جلتی، حالانکہ ان اخلاط میں کافی رطوبت ہوتی ہے، یہاں سے ایک بات تم کو معلوم ہوئی ہوگی، یعنے ہر گرم کرنے والی چیز کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ خود بھی گرم ہو۔

اسی طرح وہ سارے انوار، جو آفتاب و ماہتاب، اور دیگر ستاروں میں محسوس ہوتے ہیں، یہ دراصل اللہ تعالیٰ کے معنوی الطاف کے ظلال اور سایے ہیں اور ملکوتی درخشانیوں کے آثار، اور اس کے جمال کی یہ کرنیں ہیں، جن کی امر اور خلق کے عالم میں پہنچ کر یہ حالت ہوگئی ہے۔

عقلی بیداری

گذشتہ قاعدوں، اور ضوابط میں جن لوگوں نے غور کیا ہے اور جن کے قلوب ان کے سوچنے سے روشن ہو چکے ہیں، اور ان کی عقل سے تاریکی کا ازالہ ہو چکا ہے، ان پر یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی، کہ نفوس انسانی کی سرشت میں بدن کی خوبصورتی اور جسمانی حسن کا جو عشق ودیعت کیا گیا ہے، اور مادی اشیا و اجرام کی زیبائیاں دلوں کو جو بھاتی ہیں اس کی سب سے بڑی غرض یہ ہے کہ غفلت کی نیند اور جہالت کے خواب سے لوگوں کو بیدار کیا جائے، اور یہ دراصل ایک قسم کی ریاضت اور ورزش بھی ہے جس سے مقصود یہ ہے، کہ جسمانی امور، اور مادی اصنام، اور نقلوں کے ذریعے سے روحانی خوبیوں کا ظہور رہو، اور عقلی فضائل و کمالات، الہٰی انوار اور کیفیات ان راہوں سے بے نقاب ہوں، گویا اس طریقے سے ادھر راہنمائی کی جاتی ہے، کہ (ان جسمانی اور فانی خوبیوں سے) آدمی ان کے اصل جوہر تک رسائی حاصل کرے، اور حسن کے عنصر کی قیمت اس پر ظاہر ہو، تاکہ اس عالم کی خوبیاں اس پر واضح ہوں، اور انجام کی بہتری کی راہ نکل آئے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ وہ ساری خوبیاں، اور زیبائیاں، اور وہ کل چیزیں جن کی خواہش نفوس میں پیدا ہوتی ہے، جنھیں ہم مادی اجرام کے بیرونی سطح پر مشاہدہ کرتے ہیں، اور جو بدن کی کھالوں پر ہمیں نظر آتی ہیں، دراصل یہ خاص قسم کے کچھ رنگ اور نقش و نگار ہیں، جن کو انواع کے ارباب یعنے وہ فرشتے جن کے ساتھ مادے اور عناصر کی تربیت و پرداخت متعلق ہے، وہی ان انواع کے افراد میں ان چیزوں کو نمایاں کرتے ہیں،

تاکہ نفوس انسانی ان کو دیکھ کر ان کی طرف متوجہ ہوں، اور ان کے ساتھ ان کو دلچسپی پیدا ہو، پھر اس کے ذوق و شوق میں وہ ان کی جستجو میں مشغول ہوں اور ان امور میں غور و فکر کے بعد ان میں صلاحیت پیدا ہو کہ آلودگیوں سے پاک اور گندگیوں سے جو مصفا درجہ حسن و خوبی کا ہے، اس کو انھی جسمانی محاسن سے چھانٹ کر الگ کر سکیں اور کثیف چھلکے کے اندر سے لطیف مغز کو نکالیں، یعنے جزئیات سے کلیات کو حاصل کریں، اور محسوسات سے عقلیات کی یافت ان کو میسر ہو، اور اس کے بعد آخرت و انجام کے لیے دنیا کو چھوڑنے پر آمادہ ہو جائیں، اور یہ سب اس لیے کیا جاتا ہے، تاکہ ان خوبیوں اور ان آثار و رسوم کا بالذات تصور قائم ہو، اور نفس انسانی کو ان کے ساتھ اتصال نصیب ہو، اور وہ اس کے سامنے اپنی اصلی حالت میں نمایاں ہوں، تاکہ جب جسمانی شخصیتیں اس کے سامنے سے اوجھل ہو جائیں، تو اس وقت وہی محبوب اور پیاری صورتیں نفس کے سامنے باقی رہ جائیں، اور ان کی روحانی صاف و پاک ستھری صورتیں اس کے آگے جلوہ آرائی کریں، اور نفس کو اپنے ان محبوبات و مرغوبات کے ساتھ بقائے دوام حاصل ہو، اور ان کے ساتھ اتصال میسر ہو جائے، جس کے بعد فراق کا اندیشہ باقی نہ رہے، اور نہ ان کے بدلنے بگڑنے کا کھٹکا ہو، اور اس وقت نفس بجائے سننے سنانے کے خود براہ راست ان کے مشاہدے سے سرفراز ہو، اور اس کی بدولت وہ فانی زنگوں کے میل جول سے آزاد ہو جائے، اور تغیر و حدوث کی غلامی سے اس کو نجات ملے۔

میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کی صحت و راستی کا یقین اسی شخص کو ہو سکتا ہے، جو کسی سے عشق میں کبھی مبتلا ہوا ہو، اور پھر کسی وجہ سے اس کو اپنے اس عشقی اضطراب میں تسکین ہو جائے، یا کچھ دن کے لیے اس کا یہ محبوب اس کے سامنے سے غائب ہو جائے، اور پھر ایک زمانے کے بعد اسی محبوب کو اس وقت دیکھے جب اس کا سارا وہ حسن و جمال زمانے کے تغیرات سے بدل چکا ہو، جو کبھی اس جسم کے ظاہری خط و خال میں نظر آتا تھا، اور جسے اس محبوب کے بدن میں اس نے دیکھا تھا، اس وقت یہ شخص اسی محبوب کی جانب سے

اپنی توجہ کو ہٹا کر اب اگر اس پر غور کرے کہ یہ سارے نقش و نگار، اور یہ صورتیں عہد قدیم سے موجود تھیں، تب وہ محسوس کرے گا کہ دراصل حسن و جمال کی یہ کیفیت اپنی اصلی حالت پر اب بھی موجود ہے، جس میں کسی قسم کا تغیر و تبدل واقع نہیں ہوا ہے، اس کے بعد وہ یہ پائے گا کہ وہ سب کچھ اب بھی بالکلیہ اسی حال میں موجود ہے، اس میں کسی قسم کا فساد اور بگاڑ پیدا نہیں ہوا ہے، کہ جو ان خوبیوں اور کمالات کی علت اور سبب ہے وہ باقی ہے، اور اسی کی بقا کے ساتھ ان کی بقا بھی ضروری ہے، وہ اپنے اس آفریدگار کے ساتھ قائم ہے، جو اپنی ذات کے ساتھ موجود ہے، اور اس صنم کا جو رب ہے اس کے ساتھ یہ ساری چیزیں اب بھی موجود ہیں، پس اب اس کو معلوم ہوگا کہ جن چیزوں کو وہ اس سے باہر ڈھونڈھتا تھا، وہ خود اس کی ذات، اور جوہر وجود کے ساتھ قائم ہیں، اس وقت وہ اس جسمانی محبوب کو چھوڑ بیٹھے گا، اور یقین کرے گا، کہ جن پیاری صورتوں، اور پاکیزہ خوبیوں کو وہ اس شخصی محبوب کی ذات کے ساتھ وابستہ سمجھتا تھا، دراصل وہ اس کی ذات کی حد تک محدود نہیں ہیں، اور خصوصیت کے ساتھ ان کا انحصار اسی شخصیت کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ اس شخص کا جو اصلی جوہر ہے، اور اس کی جو واقعی ذات ہے، ان کا تعلق دراصل اسی سے ہے، اور اس لیے یہ سارے محاسن و کمالات ایک حال میں باقی رہتے ہیں، اور تغیر و تبدل کی ان میں گنجائش ہی نہیں ہے، جس شخص میں اس کو یہ حسن نظر آیا تھا، دراصل یہ شخص صرف اس اصلی حسن و جمال کی طرف راہنمائی کا کام انجام دیتا تھا، جیسا کہ تمام صنمی شخصیتوں کا حال ہے، کہ وہ عقلی انوار کے صرف نشانات ہوتی ہیں، اور نوری معانی کے لیے گویا وہ عنوان ہیں۔

پس جب کوئی صاحب فکر و نظر دانش مندان باتوں میں غور کرے گا، جو میں بیان کر رہا ہوں، تو اچانک وہ غفلت کی نیند سے جاگ اٹھے گا اور اپنی ذات کے ساتھ وہ استقلال حاصل کر لے گا، اور اپنی حقیقت کے جوہر کو پا لے گا، غیر سے وہ آزاد ہو جائے گا، اور اب غیر کی محبت و عشق میں

اسے جو دکھ اور تکلیف اٹھانی پڑتی تھی، اس سے نجات حاصل کرے گا، اور اس بدبختی سے نجات مل جائے گی، جس میں جو عموماً انسانی صورتوں، اور بدنی کیفیتوں، یا درہم دینار روپے پیسے زر و جواہر، زمین و جائداد، باغ و چمن، پھلوں، پھولوں وغیرہ جیسی مادی اجرام یا جسمانی چیزوں کی محبت و عشق میں سرگشتہ ہونے والوں کو مبتلا ہونا پڑتا ہے، ایسی تباہ و برباد ہونے والی فانی ہستیوں کی گرفت سے ان کا دل آزاد ہو جاتا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، والباقیات الصالحات خیر عند ربك ثوابا و خیر املا (اور جو اچھی چیزیں باقی رہنے والی ہیں، وہ تیرے رب کے پاس ثواب کے اعتبار سے اور آرزو کرنے کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہیں)

پس جب نفس انسانی غفلت کی نیند سے چونک اٹھتا ہے اور جہالت کے خواب سے بیدار ہو جاتا ہے، اور اس کی بصیرت کی آنکھ کھلتی ہے، اور ایک دوسرا عالم اس کی آنکھ کے سامنے آتا ہے، اور اپنی ہستی کے سرچشمے کا علم اسے جو حاصل ہو جاتا ہے، اس کو اپنے انجام کا مشاہدہ ہونے لگتا ہے، اس وقت اس کو یقین ہوتا ہے، کہ جسمانی لذائذ، اور مادی حسن و خوبی یہ سب دراصل عقلی کمالات کے عکس اور اس کی تصویریں ہیں، ان کی خود اپنی کوئی واقعی حقیقت نہ تھی، بلکہ روحانی انوار کے یہ خیالات اور پرچھائیاں ہیں، ان کی کوئی مستقل ذات نہ تھی، بلکہ ان کی کیفیت اس سراب کے مانند ہے، جو کسی میدان میں نظر آئے اور پیاسا اسے پانی خیال کرتا ہو، تا آں کہ جب وہ اس کے پاس آیا تو اس کو کچھ نہیں پاتا، اور پاتا ہے خدا کو اس کے پاس، پھر وہی اس کا حساب چکاتا ہے، (او کسراب بقیعة یحسبه الظمان ماء حتیٰ اذا جاءه لم یجده شیئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه)

ایک روحانی روشنی حضرت باری عز اسمہ نے محض اپنے لطف و کرم سے ان تمام جسمانی امور کو جو محسوس ہوتے ہیں، دراصل عقلی اور روحانی امور کی مثالیں بنائی ہیں، جو ان کی طرف راہنمائی کرتی ہیں، اور ان پر دلالت کرتی ہیں، اور جو اس کی راہیں، ان عقلی امور کے جاننے کی سیڑھیاں

اور زینے ہیں، جن کی معرفت ہی در اصل ہمارے اس وجود کا مقصد ہے، جس میں نفس کو محسوسات کی دنیا میں قید کیا گیا ہے، اور جس کی بدولت وہ مادی عالم کے افق سے طلوع ہوا ہے۔

اور جس طرح یہ سارے محسوسات جن کا ہمیں اس وقت احساس ہو رہا ہے، ان کی ذاتیں عقلی امور کی محتاج و فقیر ہیں، کیونکہ یہ سب کے سب ان عقلیات کے نور کی شعاعیں ہیں، اور ان کی روشنیوں کے یہ پر تو ہیں، اسی طرح جسمانی محسوسات کی معرفت اور ان کا علم ہی نفس کی محتاجی اور اس کا افتقار ہے اور عقلی امور کی معرفت ہی اس کی بے نیازی غنا اور اس کی نعمت ہے۔

اور یہ اس لیے ہے کہ نفس جسمانی امور کے جاننے میں بدن اور بدنی آلات کا محتاج ہے، کہ ان ہی کے ذریعے سے جسمانیات تک اس کو رسائی حاصل ہوتی ہے، باقی روحانی امور تو جب نفس کو حواس کی راہوں سے بتوسط بدن ان کا علم ہو چکتا ہے، تو اس کے بعد پھر ان عقلی امور کی معرفت کے لیے خود اس کی جوہر ذات کافی ہو جاتی ہے، کیونکہ جب نفس کی ان امور تک رسائی حاصل ہو گئی، جس کے بعد وہ خود عقل و عاقل بن جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کے بعد وہ حواس سے، اور بدنی تعلق کے واسطے سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

پس اے میرے دوست ابدی غنا اور بے نیازی کی تلاش میں تم اس جسمانی ہیکل اور اس کے آلات کے ذریعے سے کوشش کرو، قبل اس کے کہ تمھاری مقررہ مدت اور تمھاری معین عمر ختم ہو، اور اس جسمانی ہیکل سے تمھارا تعلق منقطع ہو۔

خبردار اس سے بچنے کی پوری کوشش کرنا، کہ تمھارا نفس حصول لذت و نعمت و کمال میں ہمیشہ اس ہیکل کا دست نگر رہے، ایسا نہ ہو، کہ تم بھی ان لوگوں میں ہو جاؤ، جنھیں یہ کہنا پڑے گا۔

یا لیتنا نرد فنعمل صالحاً غیر الذی کنا نعمل۔	کاش! ہم پھر واپس کئے جاتے تا کہ ہم نے جو کچھ کیا اس کے سوا دوسرا اچھا عمل کرتے،

یا تم کو برزخ میں اس وقت تک ٹھیرنا پڑے، جب تک کہ سب اٹھائے جائیں، اور اب ان کے لیے اس کا کہاں موقع ہے کہ جو یہ سمجھیں کہ ہم کب اٹھائے جائیں گے، جب تک کہ وہ فراموشی کی حالت میں غفلت سے سرشار ہو کر اپنی خواہشوں پر پلے ہوئے ہوں گے، اور طبعی بناؤ سنگار میں ڈوبے رہیں گے، آرزوؤں کے دھوکے میں، ان کی یہ حسی زندگی مبتلا رکھے گی، جس کی رب الارباب حق تعالیٰ نے ہمیشہ مذمت فرمائی، اور اپنی کتاب عزیز کے اکثر مقامات میں اس پر ملامت فرمائی، پھر اسی کتاب میں ان لوگوں کی بھی برائی بیان کی گئی، جو ان عقلی امور سے ناواقف ہیں، اور جو بتوں یا اصنام والے ہیں، اور جو برزخ میں گرفتار ہیں، خواہ ان کی یہ برزخی حالت علوی ہو، یا سفلی ہو، وہی جن کی نگاہیں حسی امور سے آگے نہ جا سکیں، اور ان کے سوا وہ اور کسی چیز کو نہ جان سکے، جیسا کہ ارشاد ہے،

ورضوا بالحیٰوۃ الدنیا واطمانوا بہا والذین ھم عن آیاتنا غافلون	اور پست زندگی کے ساتھ وہ راضی ہو گئے اور اسی کے ساتھ مطمئن ہو کر بیٹھ گئے، وہی جو ہماری نشانیوں سے غافل ہیں۔

جس کا مطلب یہی ہے کہ وہ آخرت کے امور سے اور نعمتوں کی اس دنیا سے غافل ہیں، جس کی طرف پاک لوگوں کے قدسی نفوس کا بدن چھوڑنے کے بعد عروج ہوتا ہے، جیسا کہ قرآن مجید ہی میں فرمایا گیا ہے، الیہ یصعد الکلم الطیب یعنے مومن کی روح اسی کی طرف چڑھتی ہے، آگے ارشاد ہے والعمل الصالح یرفعہ یعنے عقلی معارف نفس میں اس کی رغبت پیدا کرتے ہیں، اور وہی نفس کو اس مقام تک بلندی عطا کرتے ہیں۔

مرحلۂ پنجم

وحدت و کثرت اور اس کے لواحق کی تفصیل

یعنے

ہویت اور اس کے اقسام غیریت اور اس کے اصناف، مثلاً مشہور تقابل وغیرہ کا بیان

فصل

"واحد وکثیر کا بیان"

معلوم ہونا چاہیے کہ وحدت (یکتائی) وجود اور ہستی کی ایسی رفیق اور ساتھی ہے، کہ وجود ہی کے ساتھ وہ گردش کرتی ہے، یعنے جہاں وجود ہوگا وہاں وحدت کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اشیا پر صادق آنے میں دونوں برابر اور متساوی ہیں، تم جس چیز کو موجود کہوگے، اس کو واحد کہنا بھی ناگزیر ہے، اسی طرح یہ دونوں قوت وضعف میں بھی باہم ایک دوسرے کے ہم دوش ہیں، مطلب یہ ہے کہ جس کا وجود جتنا قوی ہوگا، اس کی وحدت بھی اسی قدر مکمل اور تام ہوگی، اور صرف یہی نہیں بلکہ یہ دونوں اکثر احکام و احوال میں باہم ایک دوسرے کے ساتھی اور رہم نشین ہیں، اسی لیے بسا اوقات یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ ان دونوں الفاظ کا مفہوم ایک ہی ہے، یعنے دونوں سے ایک ہی بات سمجھی جاتی ہے، اگرچہ یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ ذات کے اعتبار سے

یہ دونوں ایک ہیں نہ کہ مفہوم کے لحاظ سے،
بہر حال اب یہ مناسب ہے کہ میں وحدت اور اس کے مخصوص حالات کا ذکر کروں، مثلاً ھوھویت تجانس، تماثل، توافق، تساوی، تشابہ وغیرہ کی تشریح کردں، اور اس کے بعد پھر کثرت اور اس کے احکام کے متعلق گفتگو کی جائے، مثلاً غیریت اور خلاف وغیرہ، بلکہ واقعہ یہ ہے وحدت کا جو مقابل مفہوم ہے، اس کی بحث زیادہ تفصیل طلب ہے، کیونکہ وحدت میں تو تشابہ ہے اور کثرت کی شاخیں بہت پُر پیچ ہیں۔
اب ہم وحدت کے متعلق بحث شروع کرتے ہیں، جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کہ وحدت میں وجود کے بہت سے نمونے ہیں، اور اکثر احکام میں ایک دوسرے کے ساتھی ہیں، تو اسی کو پہلے بیان کیا جاتا ہے، ان مشابہ امور میں سے پہلی بات تو یہ ہے کہ وحدت کی تعریف اسی طرح ناممکن ہے، جس طرح ان تمام امور کا حال ہے جو اپنے عموم میں وجود کے مساوی ہیں، اور بغیر لزوم دور کے یا یہ کہ شے کی تعریف میں خود اس شے کا ذکر آجائے، اس خرابی کے بغیر ان کی تعریف نہیں ہو سکتی، یہی حال وحدت کا بھی ہے، کہ لوگ اس کی تعریف میں سرگرداں ہیں، مثلاً کبھی اس کی تعریف میں کہا جاتا ہے، کہ واحد اور ایک اس شے کو کہتے ہیں کہ جو چیز جس لحاظ سے ایک سمجھی جاتی ہے، اس اعتبار سے جس کی تقسیم نہ ہو سکے، اسی کو واحد کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس تعریف میں خود اس شے کا ذکر کیا گیا ہے، جس کی تعریف مقصود ہے، نیز اس میں دور بھی لازم آتا ہے، کیونکہ جس تقسیم کا اس تعریف میں ذکر کیا گیا ہے، اس کے مفہوم میں کثرت کا سمجھنا ناگزیر ہے، پھر کثرت کی یہ تعریف کی جاتی ہے، کہ وحدات (اکائیوں) کے مجموعے کا نام کثرت ہے، اور کثرت کی یہ وہ تعریف ہے، جس میں جمع و اجتماع کا ذکر کیا گیا ہے، جو بجنسہٖ کثرت کا مفہوم ہے، اور یہ مفہوم " وحدات کے مجموعے " میں صراحتاً اور ضمناً ظاہر ہے کہ ماخوذ ہے، جس کا مطلب اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتا جب تک کہ کثرت کا مطلب نہ سمجھا جائے، اور جب تک وحدت کی شرح نہ کی جائے، جس کا سمجھنا خود کثرت کے سمجھنے پر مبنی ہے، الغرض

تعریف کی ان دونوں خرابیوں کا لازم آنا اس صورت میں ضروری ہے اسی پر تم ان تمام تعریفوں کو قیاس کر سکتے ہو، جو ان کے متعلق کی گئی ہیں۔

پس حق یہی ہے کہ ان کے تصور کو ایسا اولی تصور قرار دیا جائے، جس کی تعریف کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، البتہ اس مقام پر قابل تنبیہ بات ایک رہ جاتی ہے، جس کا ذکر ضروری ہے، اور وہ یہ ہے، کہ کثرت کا مفہوم خیالی قوت کے سامنے زیادہ ظاہر اور معروف ہے، اسی طرح وحدت کا مفہوم خیال میں نہیں بلکہ عقل کے نزدیک زیادہ واضح اور روشن ہے، مطلب یہ ہے کہ ذہن میں جن چیزوں کا ارتسام و انتقاش ہوتا ہے، اگرچہ ان دونوں کا شمار بھی انھی چیزوں میں ہے، لیکن کثرت کا پہلے ارتسام و انتقاش خیال میں ہوتا ہے، کیونکہ خیالی قوت میں وہی چیزیں مرتسم اور جاگزیں ہوتی ہیں، جو محسوس ہوں، اور جو چیز محسوس ہوتی ہے، وہی کثیر بھی ہوتی ہے، اور وحدت ایک عقلی امر ہے، کیونکہ معقولات یعنے جن امور کو عقل دریافت کرتی ہے، یہ عموماً امور عامہ ہوتے ہیں، اور عقل ان میں سب سے پہلے جو تصرف اور عمل کرتی ہے، وہ تقسیم کا عمل ہوتا ہے، یعنے پہلے عقل ان کو ایک امر واحد کی صورت میں سوچتی ہے، پھر ان کو اس طرح تقسیم کرتی ہے، کہ فلاں چیز ان امور کی طرف منقسم ہو سکتی ہے، اور ان امور کی طرف نہیں ہو سکتی ہے۔

الحاصل ایسی صورت میں مجھے اس کا اختیار ہے کہ ہم کثرت کی تعریف وحدت سے کریں، اور اس کی یہ تعریف عقلی تعریف ہوگی، مثلاً ہم وحدت کے متعلق یہ فرض کریں کہ بذات خود تصور میں اس کو اولیت حاصل ہے اس کے بعد اس کی تنبیہی تعریف ہم کثرت کے ذریعے سے کریں جس کا مطلب یہ ہوگا، کہ ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس لفظ سے یعنے وحدت سے میری مراد وہ عقلی شے ہے، جس کا حصول میری عقل میں اولی طور پر ہوا ہے، اور یہ کہ وحدت ایک ایسا مفہوم ہے، جو کثرت نہیں ہے، تو گویا پہلی صورت میں ایک خیالی مفہوم و معنے کی تعریف ہوگی، اور دوسری صورت میں ایک عقلی معنے پر، ایک خیالی معنے کے ذریعے سے تنبیہ کا کام لیا گیا، اور اس شکل میں دور کی خرابی

مرتفع ہو جاتی ہے، اس تمہید کے بعد ہم ان تعریفوں کو اس طرح ادا کرتے ہیں یعنے واحد اس کو کہتے ہیں، کہ جو چیز جس پہلو اور حیثیت سے قابل تقسیم نہ ہو، اس لحاظ سے وہ غیر منقسم ہو، پہلو اور حیثیت کی قید اس لیے لگائی گئی، تاکہ اس تعریف میں غیر حقیقی واحد بھی داخل ہو سکے، کیونکہ اس قسم کا واحد بعض وجوہ سے قابل تقسیم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ پھر اس پر واحد کی یہ تعریف، کہ جو قابل تقسیم نہ ہو، وہ واحد ہے، صادق نہ آتی، پس جب تک اس قید کا اضافہ نہ کیا جائے، اس قسم کے غیر حقیقی واحد کا اندراج تعریف میں ممکن نہ ہوگا، اور جب یہ قید لگ گئی، تو اب اس کا اندراج بھی ہو جاتا ہے، کیونکہ بعض حیثیتوں سے ایسے واحد بھی ناقابل قسمت ہیں، الغرض اسی قید کی بدولت غیر حقیقی واحد کا بھی اس تعریف میں اندراج ہو جاتا ہے۔

اب معلوم ہونا چاہیئے، کہ جس واحد کی تعریف کی گئی، کبھی ایسا واحد بجنسہ وحدت کا مرادف اور عین ہوتا ہے، یعنے عین وحدت ہی کو واحد کہتے ہیں، اور یہ وہ واحد ہے، جو واحد ہونے کی حیثیت سے واحد ہو، جیسے موجود ہونے کی حیثیت سے جب وجود پر موجود کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے، وحدت کا اطلاق جن چیزوں پر ہوتا ہے ان میں اس اطلاق کا استحقاق سب سے زیادہ اسی کو ہے، اور کبھی واحد وحدت کا عین نہیں بلکہ غیر ہوتا ہے، جس کی دو قسمیں ہیں، حقیقی اور غیر حقیقی، غیر حقیقی واحد کے یہ معنے ہیں کہ چند ایسی چیزیں جو کسی ایک بات میں مشترک ہوں، اور یہی امر مشترک اس کی وحدت کی جہت اور اس کے ایک ہونے کی وجہ ہوتا ہے، پھر یہ امر مشترک جو وحدت کی جہت ہوتی ہے، اس کے مختلف حالات ہوتے ہیں، یعنے ان متعدد چیزوں کی کبھی یہ جہت مقوم ہوتی ہے، اور کبھی مقوم نہیں بلکہ ان کو عارض ہوتی ہے، اور کبھی یہ صورت بھی ہوتی ہے، کہ نہ مقوم ہی ہے، اور نہ عارض بلکہ صرف ایک قسم کی نسبت کی حیثیت اس جہت کی ہوتی ہے، مثلاً بدن کے ساتھ نفس (جان) کا معاملہ، یا ملک اور شہر کے ساتھ بادشاہ کی حیثیت، (کہ محض اضافی نسبت کی وجہ سے ان متعدد اشیا میں وحدت محسوس ہوتی ہے) پھر جہاں وحدت کی اس جہت کو مقوم کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، اس کی بھی چند شکلیں ہوتی ہیں، کبھی وہ ان متعدد چیزوں کی جنس ہوتی ہے، اس کا نام واحد بالجنس ہے جیسے

انسان، اور گھوڑا کہ یہ متعدد اور مختلف چیزیں حیوان جو ان کی جنس ہے اس میں واحد ہیں، اور کبھی اس کی حیثیت نوع کی ہوتی ہے اس کو واحد بالنوع کہتے ہیں، اور اسی کا ہمقدم وہ اتحاد ہے، جو فصل کی راہ سے پیدا ہوتا ہے مثلاً زید اور عمرو کا انسانیت اور ناطقیت میں متحد ہونا، اور جس کی مقوم کی نہیں بلکہ عارض کی حیثیت ہوتی ہے، اس کے بھی چند حالات ہوتے ہیں، کبھی وہ محمول ہوتا ہے، اس کو واحد بالمحمول کہتے ہیں، جیسے سفید کا لفظ روئی اور برف کی وحدت کی جہت ہے، اور ان دونوں پر محمول ہوتا ہے، اور کبھی وہ موضوع ہوتا ہے، جیسے کاتب اور ضاحک کہ انسان (جو ان کی وحدت کی جہت ہے) اس کے یہ محمول ہیں، اور تیسری قسم (یعنی محض کسی نسبت کی بنیاد پر جو وحدت پیدا ہوتی ہے) اس کا نام وحدت بالاضافہ ہے، پھر یہ ساری وحدتیں، یا اتحاد، خواہ عرضی اوصاف کی بناء پر حاصل ہوتی ہوں، یا ذاتی صفات کی بنیاد پر، ان کے نام ان مختلف چیزوں کی وجہ سے جن کی طرف یہ منسوب ہوتی ہیں، مختلف ہوتے ہیں، مثلاً نوع کے لحاظ سے جب محمول میں اتحاد ہو، تو اس کا نام مماثلت ہے، اور جب جنس میں ہو، تو اس کو مجانست کہتے ہیں، جب کیف اور چگونگی میں وحدت ہو تو اس کا نام مشابہت ہے، مقدار میں ہو، تو اس کو مساوات وضع میں ہو، تو اس کو مطابقت، اضافت میں ہو، تو اس کو مناسبت کہتے ہیں۔

اور یہ ظاہر بات ہے، کہ غیر حقیقی واحد میں جو چیز اس کی وحدت کی جہت ہوتی ہے، دراصل وہی حقیقی واحد ہوتی ہے اور اس مقام پر حقیقی واحد اس کو کہتے ہیں، جس کی وحدت کی جہت خود اس کی اپنی ذات ہو، اگرچہ اس لحاظ سے حقیقی واحد کا اطلاق صرف اسی پر ہو سکتا ہے جو کسی قسم کی تقسیم وانقسام کو قبول نہ کرے مثلاً واجب تعالیٰ کی ذات، (لیکن یہ حقیقی واحد کے خاص معنی ہیں) باقی عام معنی کے اعتبار سے جو حقیقی واحد ہے، وہ کبھی واحد جنسی ہوتا ہے، اور کبھی نوعی واحد اور کبھی عددی یعنی شخصی واحد ہوتا ہے۔ پھر شخصی واحد کی حالت کبھی یہ ہوتی ہے کہ خارج میں اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی، اور کبھی تقسیم کو قبول کرتا ہے پھر اگر وہ قابل تقسیم ہو، تو کبھی وہ واحد بالاتصال ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں بالذات صلاحیت اور قوت اس بات کی ہوتی ہے کہ

ایسے اجزاء کی طرف اس کی تقسیم ہو جو باہم اپنی پوری حقیقت میں واحد ہوں، مثلاً مقدار کی جو حالت ہے، اور کبھی خود اس میں بالذات اس تقسیم کی صلاحیت نہیں ہوتی، بلکہ غیر کے توسط سے قابل انقسام ہوتا ہے، مثلاً پانی ہوا وغیرہ اجسام جو بالفعل واحد بسیط ہیں، کہ یہ تقسیم کو اس مقدار کے توسط سے قبول کرتے ہیں، جو ان اجسام میں پائی جاتی ہے، اور ان اجسام میں قسمت پذیری کی صلاحیت وقوت مادے کی جانب سے پیدا ہوتی ہے، اور کبھی یہ تقسیم قبول کرنے والا واحد واحد بالترکیب ہوتا ہے، یعنی اس میں بالفعل کثرت پائی جاتی ہے، لیکن ان کثرتوں کی اکھٹے ہونے کی وجہ سے اس کو واحد کہتے ہیں، اسی کا نام واحد بالاجتماع بھی ہے، پھر اس واحد بالاجتماع کی بھی چند صورتیں ہوتی ہیں، اگر اس کے وہ سارے اجزاء جن کا حصول اس کے لئے ممکن تھا، مجتمع ہوجائیں تو اس کا نام واحد بالتمام ہے، اور اگر سارے ممکن الحصول اجزاء اکھٹے نہ ہوئے ہوں، تو پھر یہ کثیر ہے، اور عوام الناس اس کی تعبیر غیر واحد کے لفظ سے کرتے ہیں، یعنی وہ واحد کا غیر ہے،

پھر واحد بالتمام کی تمامیت کبھی اصطلاح اور وضع کی رو سے ہوتی ہے جیسے کسی روپے کا واحد ہونا، یا کاریگری اور صناعت کے اعتبار سے یہ تمامیت حاصل ہوتی ہے، جیسے کوئی پورا بنا یا مکان۔ کبھی طبیعت کے لحاظ سے یہ تمامیت حاصل ہوتی ہے، مثلاً ایسا آدمی جس کے کل اعضاء درست ہوں، باقی خط مستقیم تو چونکہ اپنی استقامت میں پھر زیادتی کو ہمیشہ قبول کرسکتا ہے، اس لئے اس کو تام اور کامل ہونے کے لحاظ سے کبھی واحد نہیں کہا جاسکتا، بخلاف خط مستدیر (گول دائرہ) کے جب مرکز کا وہ ہر جانب سے احاطہ کرلے، تو وہ واحد بالتمام بن جاتا ہے،

رہی واحد کی وہ پہلی قسم یعنی جو خارج کے اعتبار سے قطعاً ناقابل قسمت ہو، مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے قبول کرنے کی اس میں نہ استعداد وصلاحیت ہو، مثلاً جو واحد متصل کا حال ہے، اور نہ بالفعل اس میں کسی قسم کی تقسیم پائی جاتی ہو، جیسے اجتماعی واحد کی حالت ہوتی ہے بہرحال اس قسم کا واحد یا وضع (مکان میں

رہنے کی وجہ سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے) اس صفت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے یہ نقطۂ واحدہ کا حال ہے اور کبھی وضع کی صفت سے پاک ہوتا ہے۔ اور یہ ان اشیاء کا حال ہے، جو مادے سے مفارق اور جدا ہیں، مثلاً شخصی عقل یا شخصی نفس،
یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ ہر موجود کی شرافت و بزرگی کا معیار صفت وحدت کے غلبہ و عدم غلبہ پر مبنی ہے۔ اگرچہ اسی کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے، کہ کوئی موجود یا کوئی ہستی کسی نہ کسی قسم کی وحدت ضرور رکھتی ہے، ان میں کوئی وحدت سے خالی نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ دس کا عدد اپنے دس ہونے کی وحدت رکھتا ہے اور جو چیز کثرت سے جس حد تک دور ہوگی، اسی حد تک اس میں شرف و کمال زیادہ ہوگا، اور جہاں کہیں جس حد تک کثرت کے عدد میں اضافہ ہوگا، وحدت کے مقام سے اسی درجے وہ گر جائے گا،
بہرحال وحدت کی صفت کا پہلا استحقاق واحد حقیقی کو ہے، پھر واحد حقیقی میں بھی اس کا حق اس قسم کو سب سے زیادہ حاصل ہے جو تقسیم کو کسی حیثیت سے قبول نہ کرتی ہو، یعنی نہ مقدار کی حیثیت سے نہ حد کی حیثیت سے اور نہ بالقوۃ نہ بالفعل، اور یہ کہ اس کا وجود کسی ماہیت سے متاثر و اثر پذیر نہ ہو، اس کے بعد اس کا حق اس قسم کو پہنچتا ہے، جو مقدار کے اعتبار سے قطعاً ناقابل تقسیم ہو، یعنی نہ بالفعل قسمت کو قبول کرے اور نہ بالقوۃ قبول قسمت کی اس میں صلاحیت ہو، اگرچہ ذہنی طور پر، اس کی حد (تعریف بالذاتیات) کی تقسیم اجزاء کی طرف ہوتی ہو، جیسا کہ عقل اور نفوس کا حال مشائیوں کے نزدیک ہے، پھر جس کی تقسیم جزئیات اور افراد کی طرف نہ ہوتی ہو، وہ اس کے اعتبار سے وحدت کی زیادہ مستحق ہے، جس میں یہ تقسیم جاری ہوتی ہو، مثلاً انسانی نفوس کے مقابلے میں عقل مجرد وحدت کا زیادہ استحقاق رکھتی ہے، اس کے بعد واحد بالاتصال کا درجہ ہے، جیسے خط اور پانی وغیرہ کہ ان سب کی تقسیم ایسے اجزاء کی طرف ہوتی ہے، جو حد اور حقیقت میں باہم متحد ہیں، پھر اسی قسم میں بعض ایسی چیزیں بھی داخل ہیں، جو شکست و برید کی تقسیم کو قبول نہیں کرتیں جیسے افلاک، ظاہر ہے کہ ایسی چیزیں وحدت کا استحقاق ان امور کے لحاظ سے زیادہ رکھتی ہیں، جن میں

ایسی تقسیم جاری ہوتی ہو، جیساکہ عنصری متصلات کا حال ہے کہ جسم اور مقدار دونوں اعتبار سے ان میں تقسیم جاری ہوتی ہے، انہی میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جنہیں وہ تقسیم تو جاری نہیں ہوتی جس کو قسمت الکلی الی الجزئیات کہتے ہیں یعنی کلی کی تقسیم جزئیات و افراد کی صورت میں نہیں ہوتی، لیکن مادے اور صورت کی شکل ہیں وہ منقسم ہوتی ہیں، جیساکہ فلکیات کا حال ہے، بہرکیف اس قسم کی چیزیں وحدت کی مستحق ان امور سے زیادہ ہیں جن میں یہ دونوں قسم کی تقسیم جاری ہوتی ہو، مثلاً عنصریات مرکبہ کی جو حالت ہے نیز جن میں کلی کی تقسیم جزئیات کی طرف والی تقسیم جاری نہ ہوتی ہو، لیکن مادے اور صورت کی شکل ہیں وہ تقسیم کو قبول کرتی ہوں، یہ بھی وحدت کا استحقاق ان اشیاء سے زیادہ رکھتی ہیں، جن کا معاملہ بالعکس ہو، یعنی مادے و صورت والی نہیں بلکہ کلی وجزئیات والی تقسیم ان میں جاری ہوتی ہو، جیساکہ ایک لحاظ سے مقداروں کا حال ہے،

ان سب کے بعد پھر وحدت کا استحقاق اس واحد کو حاصل ہے، جو واحد بالاجتماع ہو، پھر واحد بالاجتماع میں بھی جس کا اجتماع طبعی ہے، وہ اس میں پہلا حقدار ہے جیسے انسان کا حال ہے جو ایک قوی ذات والے نفس (روح) اور اس بدن سے مرکب ہے، جو مختلف اخلاط و اعضاء کھال ہڈی وغیرہ سے تیار ہوتا ہے اور اس بدن کی وحدت دراصل نفس کی وحدت کا پرتو ہے، جس طرح بدن کا وجود بھی اسی کا ظل ہے جیساکہ ماہیت کی بحث میں اس کی تفصیل گذر چکی، اس کے بعد عددی واحد نوعی واحد کے مقابلے میں وحدت کا زیادہ حقدار ہے، کیونکہ نوعی واحد کی وحدت ذہنی وحدت ہے لیکن نوعی واحد کو جنسی واحد کے مقابلے میں اس کا زیادہ استحقاق ہے، کیونکہ جنسیت میں ابہام اور عمومیت زیادہ ہوتی ہے اور پھر ذہنی بھی ہے اور یہی حال تمام جنسوں کا ہے، کہ جس قدر شخصی واحد سے ان کو دوری ہوگی اسی قدر وحدت کی نسبت کمزور پڑتی جائے گی،

گذشتہ بالاتفصیلات سے تم اب یہ جان سکتے ہو کہ واحد کا اطلاق اپنے ماتحتوں پر تشکیکی طور پر ہوتا ہے، جو وجود کا حال ہے یہ تو واحد کی تفصیل تھی)

باقی کثیر تو ہر واحد کے مقابلے میں جو کثیر ہو گا، اس کا مفہوم مقابل کے ذریعے سے متعین کیا جا سکتا ہے،

اب تم کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے، کہ وحدت کی حالت بالکل وجود کی سی ہے، کہ جس طرح وجود سے کسی ماہیت کی تقویم نہیں ہوتی، اور نہ وہ کسی کا مقوم واقع ہوتا ہے، یہی حال وحدت کا بھی ہے، میری مراد یہ نہیں ہے کہ وحدت کسی شے کی انیت (ہستی) کی بھی مقوم نہیں ہے، کیونکہ میرے خیال میں وحدت، وجود سے کوئی زائد شے نہیں ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ مثلاً جب تم انسان کے مفہوم کو سوچو، اور اسی طرح واحد کے مفہوم کو بھی تو پھر کیا ضروری ہے کہ تمھارے دل میں انسان کے واحد ہونے کا خیال بھی پیدا ہو؟

بہر حال اس سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ واحدیت انسان کی مقوم نہیں ہے، بلکہ اس کا شمار لوازم میں ہے، جس کا مطلب یہی ہوا، کہ وحدت انسان کو عارض ہوتی ہے، لیکن بااں ہمہ تم کو چاہئے کہ وجود کے عروض کی حالت ماہیت کے ساتھ کس طور پر ہے، میں نے اس کے متعلق پہلے جو کچھ لکھا ہے اس پر پھر غور کرو، تاکہ تم پر یہ واضح ہو جائے کہ ماہیت پر وحدت کے زائد ہونے کی کیا صورت ہے چاہئے کہ اس مسئلے پر خوب غور کرو، اور غافلوں میں نہ بنو،

ایک مسئلے کی صفائی

وحدت اور وجود میں جتنی مشابہتیں ہیں ان میں ایک مشابہت یہ بھی ہے، کہ واحد کو جب دہرایا جائے تو اس کے اعادے وتکرار سے عدد کا ظہور ہوتا ہے، یہ بات اس کی مثال بن سکتی ہے کہ اسی طرح اشیاء کی صورتوں میں ظہور فرما کر حق تعالیٰ نے مخلوقات کو ایجاد کیا، اور جس طرح عدد کے تفصیلات واحد ہی کے مراتب ہیں، اسی طرح تم اس مثال سے سمجھ سکتے ہو کہ حق تعالیٰ نے اپنے وجود، اور اپنے جمالی وکمالی صفات کو موجودات میں کس طرح ظاہر فرمایا، اور جیسے واحد دو کا نصف ہے، تین کا ثلث ہے، چار کا ربع ہے، یہی حال مخلوقات کی ان نسبتوں کا ہے، جو حق تعالیٰ سے ان کو حاصل ہیں، اور معدود (یعنی جو چیز گنی جاتی ہے) کی شکل میں

جس طرح عدد کا ظہور ہوتا ہے، اسی طرح تم اس مثال سے سمجھ سکتے ہو کہ امکانی وجودوں کا ظہور ماہیتوں کی شکل میں کس طرح ہوتا ہے، اور جیسے وجود اور ماہیت کے سلسلے میں بعض چیزیں محسوس ہوتی ہیں، اور بعض کے ادراک وعلم کا تعلق حس سے نہیں بلکہ صرف عقل سے ہے یعنی ان میں بعض صرف عقلی ہوتی ہیں، اسی طرح معدودات میں بھی بعضوں کا تعلق صرف حس سے ہے اور بعضوں کا صرف عقل سے

اسی کے متعلق ایک اور لطیفہ قابل ذکر یہ بھی ہے کہ عدد باوجودیکہ وحدت سے ایک بالکل جداگانہ اور مستقل حقیقت رکھتا ہے، اور اس کا ہر مرتبہ ودرجہ اپنی ایک استقلالی حیثیت کا مالک ہے، اور ایسے صفات سے موصوف اور ایسی خصوصیتوں کا حامل ہے، جو اس کے سوا دوسرے میں نہیں پائے جاتے۔ لیکن با ایں ہمہ جب اعداد اور ان کے ہر درجہ کی تم تحلیل کروگے، اور ان کے اصل حال کا پتا چلاؤ گے، تو عدد اور اس کے مختلف مرتبوں میں بجز واحد اور اکائی کے اور کسی چیز کو نہ پاؤ گے، بلکہ تم کو اس کے ہر مرتبے ہی اسی چیز کو ثابت کرنا ہوگا جس کی دوسرے درجے میں نفی کروگے، مثلاً ایک کے متعلق جیساکہ عامہ محققین اہل حساب کا خیال ہے، تم کہو گے کہ اس کا شمار عدد میں نہیں ہے مگر باوجود اس کے ایک بجنسہ عدد ہے، کیونکہ اسی ایک کے دہرانے اور تکرار و اعادے سے اعداد پیدا ہوتے ہیں اور پھر اس کے بعد اس کے ہر مرتبے میں خاص قسم کے لوازم وخصوصیات پیدا ہو جاتے ہیں، اسی طرح تمہارے لئے یہ جائز ہے کہ عدد کے ہر مرتبے کے متعلق کہو کہ وہ اکائیوں اور احاد کے مجموعے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور اسی کے ساتھ پھر یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ وہ فقط اکائیوں کا مجموعہ نہیں ہے کیونکہ اکائیوں کا مجموعہ ہونا، یہ عدد کے ہر مرتبے کے لئے جنس ہے، اور اس کا ہر مرتبہ ایک ایسی مستقل حقیقت ہے، جو ایسے خواص اور صفات کے ساتھ موصوف ہے جنہیں ہم دوسرے مرتبے میں نہیں پا سکتے پس ضرور ہے کہ مجموعۂ احاد ہونے کے سوا عدد کے ہر مرتبے میں ہمیں کوئی اور بات بھی ثابت کرنی پڑے گی۔

العرض عدد کے ہر مرتبے میں اسی چیز کو ثابت کرنا ہوگا، جس کی اس مرتبے میں نفی کی گئی اور جس کی نفی کی گئی، اسی کو ثابت کرنا ہوگا اور بعینہ یہ اسی قسم کی عجیب بات ہے، جو حق تعالی کے متعلق عارفوں کو پیش آتی ہے یعنی حق تعالی کو امکان کے تمام عیوب ونقائص سے منزہ اور بری بھی کہتے ہیں اور نہ صرف عیوب ونقائص ہی بلکہ مخلوقات کے کمالات سے بھی ذات حق کو پاک قرار دیتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ ان کو یہ بھی کہنا پڑتا ہے، کہ حق بجز اس خلق کے جو حق سے مشابہ ہے اور کچھ نہیں ہے، اگرچہ خلق اپنے عیوب ونقائص اور خالق اپنے وجوب وشرافت کی بنا پر باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں،

ایک وہم پر تنبیہ

ان لوگوں کی باتوں پر کان نہ رکھنا چاہئے، جو کہتے ہیں کہ وحدت کا شمار اعتباری امور میں ہے اور یہ کہ اس کا تعلق ان عقلی مفہومات سے ہے جنھیں ذہن دوسرے درجے میں تصور کرتا ہے یعنی معقولات ثانیہ کے ذیل میں وحدت کو بھی داخل کرتے ہیں، اور اسس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر وحدت بھی واقعی طور پر موجود ہوگی تو پھر اس وحدت کے لئے بھی وحدت ہوگی، اور اس طرح یہ مرحلہ غیر متناہی سلسلے کی شکل اختیار کر لے گا،

تم ان کے اس مغالطے کا ازالہ اسی قاعدے کی رو سے کرو، جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، یعنی کہنا چاہیے کہ وحدت واقعۃً اپنی واحدیت اور یکتائی میں کسی دوسری وحدت سے بے نیاز و مستغنی ہوتی ہے، زیادہ سے زیادہ اگر اس کی کوئی ضرورت محسوس بھی ہو تو وہ محض عقلی اعتبار تک محدود ہوگی، ایسا عقلی اعتبار، جو واقعی وحدت سے مرتبے میں متاخر ہوگا، یعنی عقل کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ وحدت کے لئے بھی وحدت کا تصور کرے اور پھر اس وحدت کے لئے ایک اور وحدت ثابت کرے عقل یونہی اس سلسلے کو دراز کر سکتی ہے اور ظاہر ہے، عقل کے خطرات، وخیالات کسی حد پر نہیں ٹھہرائے جا سکتے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ واقع میں یہ سلسلہ لامتناہی حدود تک دراز ہے، اور ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے، سو ظاہر ہے کیونکہ پہلی بات محال نہیں ہے

بخلاف دوسرے مسئلے کے،

خلاصہ یہ ہے، کہ وحدت کے لفظ کا اطلاق اصطلاحی طور پر دو معنوں پر ہوتا ہے، ایک تو اس کا وہ انتزاعی اور مصدری معنی ہے، یعنی کسی شئے کا واحد ہونا، ظاہر ہے کہ یہ بالکلیہ ایک ایسی عقلی اور ذہنی چیز ہے جس کا خارج میں قطعاً تحقق نہیں ہوتا، اور دوسرے معنی اسی وحدت کے یہ ہیں، کہ بالذات کوئی چیز جس امر کی وجہ سے واحد اور ایک سمجھی جاتی ہے، اور جس کی بدولت کثرت کی شرکت اس میں جائز نہیں رہتی، وحدت کی یہی وہ حقیقت ہے کہ کثرت کی نفی جس کے لوازم میں ہے، بخلاف پہلے معنے کے کہ وہ خود کثرت کی نفی کے لوازم میں سے ہے، اور اس کا انتزاعی معنے دراصل اس حقیقی اور واقعی وحدت کا پرتو اور ظل ہوتا ہے اور اس حقیقی وحدت کی ذات سے عقل اس مفہوم کو پیدا اور انتزاع کرتی ہے، بلکہ اور جس چیز سے بھی وحدت کا مفہوم حاصل کیا جاتا ہے، اس کا اصلی منشاء اور سبب بھی حقیقی وحدت ہوتی ہے، یعنی حقیقی وحدت سے جب کسی چیز کو ربط اور تعلق پیدا ہوتا ہے۔ اس وقت عقل اس کے واسطے سے وحدت کے مفہوم کو اس شئے سے حاصل کرتی ہے،

بہرحال ان تمام مباحث سے تم نے سمجھ لیا ہوگا، کہ حقیقی وحدت، اور شخصی ہویت اور حقیقی وجود یعنی انتزاعی وجود نہیں، یہ سب کے سب ذات کی رو سے ایک ہی چیزیں ہیں، ان میں مغائرت صرف اعتباری ہے جیسا کہ بار بار اس کا ذکر پہلے بھی آتا رہا ہے،

ایک شک اور اس کی تحقیق

اس مقام پر تم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ وحدت اور ہویت (شخصیت) یہ دونوں باہم مغائر اور علحدہ چیزیں ہیں، یعنی یہ سوچکر کہ ایسا جسم متصل جس پر ابھی کسی تقسیم نے کسی قسم کا عمل نہیں کیا ہو، وہ تقسیم سے پہلے یقیناً ایک شخص واحد کی حیثیت میں رہتا ہے، پھر جب اس کی تقسیم کردی جائے، اور اس کے چند ٹکڑے کردیئے جائیں گے، تو اب بجائے ایک ہونے کے وہ کثیر اور متعدد ہو جائے گا، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ہویت تو اس جسم کی باقی ہے، اور اس کی وحدت غائب ہوگئی

اور باقی کا غائب سے مغائر ہونا ایک بدیہی بات ہے پس ثابت ہوا کہ وحدت اور ہویت دو علیٰحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اتصالی جوہر کی اتصالی وحدت ہی بمنزلہ اس کی ہویت بھی ہوتی ہے یعنی جب اتصالی جوہر کی اتصالی وحدت غائب ہوگی، اسی کے ساتھ اس اتصال کی ہویت بھی باطل ہو جائے گی اور اب نئے سرے سے دو مستقل اتصالوں کا ظہور ہوگا، بلکہ میرے خیال میں تو اتصالی وحدت کا ازالہ و بطلان اس شے کی ہویت کا بطلان ہے، جو بالذات متصل ہوتی ہے، تم اس پر اگر پلٹ کر یہ شبہ کرو، کہ ایسی صورتیں بالفرض اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اتصالی صورت معدوم ہو جاتی ہے، لیکن ابھی اس مادے کے متعلق گفتگو کا میدان خالی ہے، جو فصل و وصل یعنی توڑ اور جوڑ دونوں حال میں باقی رہتا ہے، پس کہا جا سکتا ہے کہ وہی مادّہ کبھی وحدت کو قبول کرتا ہے اور کبھی کثرت کو، اور وجود کی ان دونوں حالتوں میں وہ باقی رہتا ہے۔

میں اس کے جواب میں یہ کہتا ہوں کہ جسمانی ہیولیٰ اور مادّہ صرف ایک ایسا جوہر ہے، جو محض قابل ہوتا ہے یعنی قبول و پذیرائی، اور استعداد و صلاحیت کے سوا اس کی ہویت اور کچھ نہیں ہوتی، اور اسی پر اتصالی وحدت بھی طاری ہوتی ہے اور وہ کثرت بھی جو اس کی مقابل ہے، اور خود اپنی ذات کے لحاظ سے وہ نہ اتصالی وجود سے موصوف ہوتا ہے اور نہ اتصالی وحدت سے، اور جس طرح ان سے متصف نہیں ہوتا، اسی طرح جو باتیں ان کی ضد اور مقابل ہیں ان سے بھی نہیں، اور جب یہ واقعہ ہے، تو ان میں سے کسی ایک کے معدوم ہونے سے وہ معدوم نہیں ہوتا جیسا کہ امتدادی جوہر معدوم ہو جاتا تھا، بلکہ یہ مادّہ اپنی ذات کی حد تک صرف استعدادی وجود اور محض قابلیت و پذیرائی کی وحدت سے موصوف ہوتا ہے، اور ان کا ازالہ کسی حال میں بھی نہیں ہوتا، بلکہ تمام مراتب و حالات اور وضع و شکل میں یہ باقی رہتے ہیں، اور اسی ذریعے سے اس کی وہ وحدت جو اس کی لازمی ہویت ہے محفوظ رہتی ہے، اور جسم کی وحدت و کثرت اسی پر طاری ہوتی رہتی ہے، کیونکہ مادّہ ان کے ساتھ محض بالعرض موصوف ہوتا ہے نہ کہ بالذات، اور میرا خیال تو یہ ہے کہ کوئی سلیم الفطرت اس میں شک نہیں کر سکتا کہ

شے کی خود اپنی ذات اس کی وحدت اور کثرت کی محل نہیں ہو سکتی، کیونکہ شے کی ہویت اور شخصیت تعدد کو قبول نہیں کر سکتی،

ایک خاص روشنی

شائد تم ان مشہور باتوں کی بنیاد پر جو فن کی کتابوں خصوصاً شفا وغیرہ میں پائی جاتی ہیں یعنی یہ کہ وحدت اور وجود باہم ایک دوسرے سے علیحدہ اور مغائر ہیں کیونکہ کثیر بحیثیت کثیر ہونے کے موجود ہوتا ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کثیر بحیثیت کثیر ہونے کے ایک اور واحد نہیں ہو سکتا، نتیجہ یہ نکلا کہ موجود کے لئے بحیثیت موجود ہونے کے واحد ہونا ضروری نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ وحدت، وجود سے ایک جداگانہ امر ہے، ہاں! کثیر کو کبھی وحدت اور خصوصیت بھی عارض ہوتی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کثرت بھی اسی حیثیت سے عارض ہوتی ہے، جس حیثیت سے وحدت عارض ہوتی ہے،

تم سے اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا، کہ ان دونوں مقدموں میں تم نے جس حیثیت کا ذکر کیا ہے، اس سے کیا مراد ہے، اگر اس سے وہ حیثیت مقصود ہے جس کا ذکر ماہیت کے مباحث میں عرضی اور ذاتی میں باہم تمیز پیدا کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں صغریٰ کو ہم منع کرتے ہیں اور نہیں مانتے، کیونکہ اس اعتبار سے کثیر نہ موجود ہی ہوتا ہے اور نہ معدوم اور اگر تمھاری مراد یہ ہے کہ جو چیز کثرت سے موصوف ہوتی ہے وہ واقع میں موجود ہوتی ہے، تو پھر کبریٰ ناقابل تسلیم و ممنوع ہے، کیونکہ اس شکل میں کثیر اگر موجود ہوتا ہے، تو پھر اس کا واحد ہونا بھی ناگزیر ہے، اس لئے کہ جو چیز بھی ہوگی اس کے لئے کسی نہ کسی قسم کی وحدت کا ہونا بھی ضروری ہے،

مگر اس موقع پر کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم آخری شق کو مان کر یہ کہتے ہیں کہ وحدت کثرت ہی کو عارض ہوتی ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں جس حیثیت سے اس کو کثرت عارض ہوئی ہے، پس اس صورت میں دونوں کے موضوع بدل جاتے ہیں مثلاً دس کا عدد جسم کو عارض ہوتا ہے اور دس کو حیثیت دس ہونے کے وحدت عارض ہوتی ہے، الغرض یہاں دو چیزیں ہیں ایک تو

کثرت اور دوسرا اس کا موضوع، پس کثرت تو موضوع کے لئے ثابت ہوتی ہے اور وحدت خود اس کثرت کے لئے ثابت کی جاتی ہے، اور کثرت کی یہ وحدت اس کثرت سے متصادم نہیں ہوتی، کیونکہ دونوں کا موضوع ایک نہیں ہے، بخلاف کثرت کے موضوع کی جو وحدت ہے کہ یہ اس کی کثرت کے منافی ہے جبکہ زمانہ بھی دونوں کا ایک مانا گیا ہے، لیکن موضوع کے وجود کے یہ منافی نہیں ہے الحاصل وحدت اور وجود میں مغائرت ثابت ہوگئی،

لیکن اس کے بعد بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ وجود کی طرح وحدت کی بھی مختلف صورتیں ہیں، اور وحدت کی خاص خاص صورت کے مقابلے میں اسی قسم کی کثرت واقع ہوتی ہے، اسی طرح مطلق وحدت کی مقابل مطلق کثرت ہے جس طرح خاص ذہنی وجود اور خارجی وجود کا مقابل وہ عدم ہوتا ہے، جو اس کا ہم جنس ہو (یعنی ذہنی وجود کا مقابل ذہنی عدم ہوتا ہے اور خارجی کا خارجی عدم) اور عدم مطلق کا مقابل وجود مطلق ہوتا ہے، اس کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ کسی قسم کی وحدت ہو، کسی نہ کسی قسم کے وجود سے جدا نہیں ہو سکتی، خواہ وحدت کو جس اعتبار سے بھی فرض کیا جائے، جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی،

تو اب ہم کہتے ہیں کہ تم نے جو باتیں بیان کیں ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مطلق وحدت وجود کی مغائر ہے کیونکہ کثیر جو اس کا مقابل ہے، اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ ہر وہ چیز جو موجود ہو اس کے لئے کسی نہ کسی طرز کی وحدت کا ہونا ناگزیر ہے خواہ وہ اعتباری ہی کیوں نہ ہو، بہر حال اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ کثرت کا موضوع مثلاً دس آدمی بحیثیت دس ہونے کے ان کا وجود بجز احاد اور اکائیوں کے وجود کے اور کچھ نہیں ہے، ہاں! یہ ہو سکتا ہے کہ عقلی طور پر کوئی اعتبار پیدا کر لیا جائے (ارباب تحقق کی یہی رائے ہے) کیونکہ ہر خارجی موجود کے لئے کسی خارجی وحدت کا ہونا لابدی ہے، آخر وہ پتھر جو کسی انسان کے پہلو میں رکھا ہوا ہے اگر اس کو خارج[1] میں موجود سمجھا جائے تو پھر دنیا کی

[1] کتاب میں جو عبارت ہے اس کا ترجمہ یہی ہو سکتا ہے، لیکن صرف اتنی بات غلط ہی نہیں مہمل بھی ہے اس لئے

کوئی تقسیم کسی ضابطے کے تحت باقی نہیں رہ سکتی، اور اگر خارجی وحدت کا اعتبار نہ کیا جائے گا، تو مقولات بھی دس کے عدد میں منحصر نہیں رہ سکتے، کیونکہ جوہر اور کیف کا مرکب، نہ جوہر ہی ہے، اور نہ کیف، لامحالہ اس کو ایک مستقل مقولہ قرار دینا پڑے گا، اسی طرح کیف اور این کا مرکب ان دو مقولوں میں سے ایک بھی نہیں ہے پس وہ اور مقولہ ہوگا، یوں ہی مقولات کا شمار بڑھتا چلا جائے گا، یعنی ان میں سے دو دو کے مرکبات تین تین کے مرکبات چار چار کے مرکبات، تا این کہ دس دس تک چلے جایئے اور اس طرح ان کی تعداد بہت دور تک پھیل کر بڑھ جائے گی، اور یوں ہی کلی کی تقسیم جو جنس و نوع وغیرہ کی شکل میں کی جاتی ہے ان کا بھی یہی حال ہوگا۔

پس یہ معلوم ہوا کہ کثیر کا بحیثیت کثرت کے بجز اعتباری نقطۂ نظر کے اور کسی قسم کا وجود نہیں ہوتا اور جس طرح عقل کے لئے یہ جائز ہے، کہ کثیر کو موجود فرض کرے، اسی طرح اس کو حق ہے، کہ اس کو شئے واحد بھی قرار دے، یہاں اس دعوے کی گنجائش نہیں ہے، کہ کہنے والا یوں کہے کہ ہم نے جو کہا تھا اس سے میری مراد قضیے و صیغے کا مفاد ہے، یعنی یہ کہ کثیر بشرط کثرت کے کسی نہ کسی طرح موجود ہوتا ہے، اور ایسی صورت میں اس وحدت کے ساتھ اس کا انصاف نہیں ہو سکتا، جو اس کا مد مقابل ہے، کیونکہ دونوں میں باہم منافاۃ ہے پس ثابت ہوا کہ کثیر واحد نہیں ہو سکتا، اس کا حاصل یہ ہے، کہ وحدت اکی صفت تو کثرت کے منافی ہے لیکن وجود اور کثرت میں منافات نہیں ہے،

میں جواباً کہتا ہوں، کہ تمھاری مراد اگر یہ ہے کہ کثرت مطلقہ اس وحدت مطلقہ کے منافی ہے جو اس کی مقابل ہے تو ہم صغریٰ کو نہیں مانتے، اور اگر وحدت خاصہ مراد ہے، تو اس صورت میں نتیجے میں جو حکم لگایا گیا ہے اس کا تعلق اس کثرت کی منافات سے ہوگا، جو وحدت کی مقابل ہے، نہ کہ خاص کثرت اور اس وحدت کے درمیان منافات ثابت ہوتی ہے، جس کو کسی اور حیثیت سے اعتبار کیا گیا ہو، پس اس دلیل سے اگر منافات ثابت بھی ہوتی ہے تو صرف

بقیہ مضمون حاشیہ صفحہ گذشتہ :۔ مطلب یہ ہوگا کہ " پتھر اور انسان " دونوں کو ایک قرار دینا، اور ان کی اس وحدت کو خارجی صفت سمجھنا یہ درست نہیں ہے ۱۲

وجود کی ایک خاص قسم اور وحدت کی ایک خاص نوعیت کے درمیان، اور یہ بات ہمارے لئے مضر نہیں ہے، اور یہی حکم اس وقت بھی باقی رہتا ہے جب یہ کہا جائے کہ کثرت کی صفت وجود کے ساتھ متصف ہونے کے منافی ہے۔ چاہیئے کہ اس کو خوب سمجھو، ایسا نہ ہو کہ جمنے کے بعد تمہارا قدم اکھڑ جائے۔

فصل

ہُوَ ہُوَ (وہ وہی ہے) اور جو اس کا مقابل مفہوم ہے اس کے بیان اور تشریح میں

تم یہ جان چکے ہو، کہ وحدت کی بعض قسمیں ایسی بھی ہیں جو مختلف باتوں میں سے کسی ایک بات میں مشترک ہونے کی وجہ سے کثیر کو بھی عارض ہوتی ہیں، اب اس کے بعد تم کو جاننا چاہیئے، کہ "ھو ھو" یعنی "وہ وہی ہے" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں وجود میں باہم متحد اور ایک ہیں یعنی کسی اور پہلو سے ان دونوں میں مغائرت ہو، لیکن خارجی یا ذہنی وجود میں اتحاد ہو، پھر اس وجودی اتحاد کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کبھی تو یہ وجودی اتحاد بالذات ہوتا ہے، یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کا ایسے وجود کے ساتھ موجود ہونا، جو دوسرے کی طرف بالذات منسوب ہو ایسی صورت میں یہاں حمل اور اطلاق بالذات پایا جائے گا، مثلاً "زید انسان ہے" یہاں جس وجود کو زید کی طرف منسوب کیا گیا ہے، بجنسہ وہی وجود انسان کی جانب بھی منسوب ہے۔

اور کبھی ان دونوں میں اتحاد ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہوتا ہے، اور یہ اس مقام پر ہوتا ہے، جہاں پہلی صورت نہ ہو، پھر ان دونوں میں سے خواہ کوئی ایک ذاتی وجود کے ساتھ موجود ہو، اور دوسرا اسی وجود کے ساتھ بالعرض موجود ہو مثلاً ہمارا یہ قول کہ "انسان کاتب ہے" ظاہر ہے کہ ان دونوں (انسان و کاتب) کے درمیان اتحاد کا جو رشتہ ہے، وہ ایک وجود ہی ہے، لیکن موضوع (انسان) کی طرف اس وجود کا انتساب ذاتی ہے، اور محمول (کاتب) کی جانب بالعرض ہے، علاوہ ان صورتوں کے کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی بالذات موجود نہیں ہوتا، بلکہ دونوں کے دونوں کسی ایسی چیز کے وجود کے ساتھ بالعرض موجود ہوتے ہیں، جو ان دونوں کی غیر ہوتی ہے، جیسے "کاتب متحرک ہے" کہ اس جملے میں کاتب اور متحرک کے درمیان اتحاد کا رشتہ ایسا وجود واقع ہوا ہے،

جو نہ بالذات کاتب کی طرف منسوب ہے اور نہ متحرک کی طرف بلکہ ان دونوں کے سوا تیسری چیز یعنی انسان کی طرف اس کا ذاتی انتساب ہے،

بہرحال گذشتۂ بالا تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ اتحاد کی جہت اور اس کا رشتہ "ھو ھو" کی ترکیب میں کبھی تو خود طرفین ہی میں ہوتا ہے، کبھی کسی ایک میں ہوتا ہے اور کبھی ایسی چیز کے ذریعے سے ہوتا ہے جو دونوں سے خارج ہوتی ہے،

تنبیہ

تم کو یہ بتایا جا چکا ہے، کہ اتصالی وحدت، حقیقی وحدت کی ایک قسم ہے پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو چیز اتصالی وحدت رکھتی ہے، اس کو موضوع کے اعتبار سے بھی واحد ہی ہونا ضروری ہے یعنی اس کی تقسیم مختلف صورتوں کی طرف نہیں، بلکہ ایسے اجزاء کی طرف ہونی چاہئے، جو اپنی حقیقت میں متحد ہوں اور جن کا وجود بالفعل نہیں، بلکہ بالقوۃ ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی بحث آئے گی اور چونکہ یہ بھی ایک بدیہی مقدمہ ہے، کہ جس میں وحدت بالفعل ہوگی، اس کی کثرت بالقوۃ ہوگی، اس کے بعد یہ دعویٰ کہ جس چیز کی وحدت اتصالی ہوتی ہے، ایسے وحدانی متصل کے اجزاء کا صورتوں کے لحاظ سے مختلف ہونا ممکن ہے نہایت بیہودہ بات ہے،

لیکن یہاں کہنے والے کے لیے اس کی گنجائش ہے، کہ وہ اس پر یہ اعتراض کرے کہ "ھو ھو" کے جو معنی تم نے بیان کئے ہیں اس کی بنا پر یہ لازم آتا ہے، کہ ایسی مقداری ہستی جو متصل واحد ہو، اس کے اجزاء کا باہم ایک دوسرے پر اور کل پر حمل درست ہو، اور اس کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ مثلاً ایک آدھا (ج) دوسرا نصف (د ب) ہے اور یہ کہ وہی آدھا (ج)، کل گز بھی ہے کیونکہ حمل مواطاۃ کے لئے موضوع اور محمول میں وجوداً اتحاد کافی ہے، خواہ وہاں اعتباری یا وہمی یا فرضی کثرت بھی پائی جاتی ہو،

اس کے جواب میں کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ حمل میں جس بات کا ہونا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جو معنی اور مفہوم کے لحاظ سے باہم ایک دوسرے سے متغائر ہوں اور وجوداً ان میں اتحاد ہو تب ان

دونوں میں سے ایک کا دوسرے پر حمل درست ہوسکتا ہے اور کسی معین و متصل جزء کی جزئیت کی بنیاد شخصی تعین پر مبنی ہے ماہیت کے اتحاد کے ساتھ اس جزئیت کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، کیونکہ امتداد اور پھیلاؤ میں تعین انصالی ماہیت کی طرف سے پیدا نہیں ہوتا اور جب تک یہ نہ ہوگا، اس وقت تک اس میں، اس کی صلاحیت پیدا نہیں ہو سکتی، کہ اس سے کوئی ایسا جزء منتزع ہو سکے جو دوسرے جزء کا غیر ہو،

مگر اس جواب کو رد کر دیا گیا ہے کیونکہ شخصی خصوصیات میں بھی باہم حمل کا عمل کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ "زید عمر کا بیٹا ہے" یا یہی زید خاص کاتب ہے،

اور کبھی اس اعتراض کا جواب جیسا کہ بعض ارباب تحقیق نے ذکر کیا ہے، یہ دیا جاتا ہے، کہ حمل کے لئے اگرچہ صرف وجوداً اتحاد واقع کے لحاظ سے کافی ہے، لیکن باوجود اس بات کے خاص تعارف نے اس میں کچھ خصوصیت بھی پیدا کر دی ہے جیسا کہ ابتداء حمل کے لیے صرف اتحاد کو کافی خیال جاتا تھا لیکن پھر "وجوداً اتحاد" کے ساتھ اس قاعدے کو مخصوص کر دیا گیا، اور یہ کہ (حمل کے طرفین میں باہم) کسی نہ کسی قسم کی دوئی، اور کسی نہ کسی طرز کی وحدت بھی ضروری ہے کیونکہ اگر دونوں میں محض وحدت ہی وحدت ہوگی، تو حمل کا تحقق ہی نہ ہوگا، اور اگر محض کثرت ہی کثرت ہوگی، تو حمل صادق نہیں ہوگا،

بعض بزرگوں نے (خدا ان کی بزرگی کو عزت نصیب کرے) چاہا ہے، کہ اس جواب کو غلط قرار دیں اور اس پر انھوں نے چند اعتراضات کئے ہیں پہلا اعتراض تو یہی ہے کہ فلسفے کی راہ میں اس قسم کی عامیانہ تخصیصوں کی گنجائش نہیں ہے، اور دوسرا اعتراض یہ ہے، کہ یہاں گفتگو اس میں نہیں ہے کہ ان کی اصطلاح اور عرف میں لفظ حمل کا اطلاق کس پر ہوتا ہے، تا اینکہ اس کے جواب میں یہ راہ اختیار کی جائے، بلکہ یہاں دعویٰ یہ کیا گیا ہے، کہ ایسی مقداری ہستی جو متصل ہو، لازم آتا ہے، کہ وہ اپنے جزء کی عین خارجی طور پر ہو جائے۔ اور یہ لزوم اس بنیاد پر ضروری ہے کہ ان میں وجوداً اتحاد ہے، اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ جہاں کہیں "ھو ھو" کی ترکیب ہوگی وہاں یہ بات پائی جائے کیوں کہ ہویت تو

بجنسہ وجود ہی ہے، اور الھو ہویت" (اس کا ہی ہونا بھی تو وجودی اتحاد کی تعبیر ہے)
پس ثابت ہوا، کہ وجودی اتحاد پر حمل کے حصول کو جو مبنی کیا گیا ہے، یہ
کوئی عام عرفی بات نہیں ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ وحدت کی جتنی بھی صورتیں
اور قسمیں ہیں ان میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے، کہ ذات اور وجود کے اعتبار سے
جو حمل پیدا ہوتا ہے اس حمل کی تصحیح ان کے ذریعے سے ہو سکے بلکہ صرف
وہ حمل جو وحدت کی بنیاد پر پیدا ہوتا ہے، محض اس کی تصحیح ان سے ہو سکتی ہے
پھر انھی صاحب نے اس معمے کی گرہ کشائی میں خود یہ تقریر فرمائی ہے
کہ ذاتیات کے حمل کا معیار یہ ہے کہ اس کی طرف جس کی وہ ذاتی ہے اس کے
وجود کا انتساب بالذات ہو یعنی اس حیثیت سے نہیں کہ کسی امر واحد موجود کے
وہ اجزاء ہیں، اور عرضیات میں حمل کا معیار یہ ہے کہ ان کی طرف معروض کے
وجود کا انتساب بالعرض ہو یعنی اس حیثیت سے نہیں کہ وہ معروض کے
اجزاء ہیں (اب ہم کہتے ہیں) کہ مقداری اجزاء کا ہونا یعنی ان اجزاء کی موجودیت
یقیناً شے متصل واحد ہی کا موجود ہونا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ
مقداری اجزاء براہ راست خود استقلالی وجود رکھتے ہیں، اور اتفاقاً یہاں ان کا
وجود اس متصل واحد کا وجود بن گیا ہے، جیسا کہ ان حقائق اور طبائع کا حال
ہوتا ہے، جو محمول واقع ہوتے ہیں، بہر حال مقداری اجزاء کا وجود بجنسہ متصل
واحد کا وجود اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ ایک واحد ہستی اور موجود کے
اجزاء ہیں، پس وجود کے لحاظ سے یہاں کسی قسم کی مغائرت نہیں ہے اور جب
مغائرت نہیں ہے، تو حمل بھی نہیں ہے" بزرگ ممدوح (خدا ان کی عظمت کو
دوبالا کرے) کی بات ختم ہوئی، لیکن مجھے ابھی اس میں کچھ کلام ہے، اور وہ یہ
ہے کہ کسی شے کا دوسری شے کا جزء ہونا یہ اس بات کو مقتضی ہے کہ ان دونوں کا
باہم ایک دوسرے پر حمل درست نہیں ہو سکتا، لیکن اس کا سبب یہ نہیں
ہے کہ ان دونوں میں باہمی عینیت کا رشتہ اس درجہ قوی ہو جاتا ہے، جو ان کو اس دائرے
سے خارج کر دیتا ہے، جس کا ہونا جواز حمل کے لئے ضروری ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ
یہاں دونوں میں ایسی غیریت ہوتی ہے، جو اس وحدانیت اور اتحاد کے منافی ہے،

جس کی جواز حمل میں ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ "الھوھویت" کے لئے طرفین میں وجوداً اتحاد، اور مفہوم کے اعتبار سے دوئی و اثنینیت کا ہونا ضروری ہے خواہ یہ دوئی اعتباری ہی کیوں نہ ہو، اور یہاں معاملہ بالعکس ہے، کیونکہ جزء ہونا، اور کل ہونا یہ ایسی دو باتیں ہیں، جو جزء اور کل کے درمیان جدائی اور جدائیت کو لازم ٹھیراتے ہیں، اس لئے کہ جزء کے وجود کا کل کے وجود پر مقدم ہونا ناگزیر ہے۔

پس صحیح جواب جو قابل فہم ہو سکتا ہے، اس اعتراض کا یہ ہے کہ ایسی چیز جو ایک متصل ہستی کی شکل رکھتی ہو، جب تک اس میں کسی قسم کی تقسیم عمل نہ کرے گی، خواہ خارجی تقسیم کاٹ کر کے یا توڑ کر کے جاری کی جائے، یا وہمی و عقلی طور پر اس پر ذہنی تقسیم کا عمل کیا جائے، یا دو مختلف اعراض وصفات کی راہ سے ان کو بانٹا جائے، بہر حال جب تک اس کی تقسیم نہ ہوگی خواہ کسی طرز کی تقسیم ہو، اس وقت تک اس میں کسی قسم کی مغائرت نہیں پائی جا سکتی، اور جب تک مغائرت پیدا نہ ہوگی، اس وقت تک شئے کا حمل شئے پر جائز نہیں ہو سکتا، خواہ مغائرت اعتباری ہی کیوں نہ ہو، اور جب اس میں کسی قسم کی بھی تقسیم جاری کر دی جائے، جس کا مفاد ایک ہویت کا باطل کرنا، اور دو متصل ہویتوں کا پیدا کرنا ہے، جیسا کہ آیندہ بیان کیا جائے گا، تو ایسی صورت میں وجوداً بھی دوئی اور اثنینیت پیدا ہو جائے گی، واقعہ تو یہ ہے، اس کے بعد غور کرنا چاہئے کہ یہاں کوئی ایسی ہویت ہی کہاں ہے جو دو چیزوں کی طرف منسوب ہے جس پر جواز حمل کا دار و مدار ہے۔

فصل

"دو چیزوں کا اتحاد محال ہے"

مطلب یہ ہے، کہ دو ذاتوں کا ایک ہونا ناممکن ہے، کیونکہ اتحاد کے بعد بھی اگر دونوں موجود ہیں، تو وہ ایک نہیں بلکہ دو ہی ہیں اور اگر ان میں سے صرف ایک ہی موجود ہے، تو پھر اس شکل میں یہ ایک کا زوال اور دوسرے کی بقا ہے اور اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی باقی نہ رہا، تو پھر یہ دونوں ہی کا زوال ہے، اور تیسری چیز کی پیدائش ہے، بہر حال ان تمام حالات میں وہ "اتحاد" جو فرض کیا گیا، وہ ثابت نہ ہو سکا، دو چیزیں کبھی ایک ہو جاتی ہیں، بعضوں کو اس کا خیال محض اس مغالطے کی بنیاد پر پیدا ہوا، کہ انھوں نے

چند اجسام کو خواہ وہ باہم ایک ہی حقیقت رکھتے ہوں یا مختلف ان کو اتصال یا آمیزش وغیرہ کی وجہ سے انھوں نے دیکھا کہ ایک جسم ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی برتن میں مختلف پانیوں کو جمع کر دیا جائے، یا سرکے کے ساتھ شکر گھول دی جائے تو وہ سکنجبین بن جاتی ہے، یا گرم ہو کر پانی ہوا بن جاتا ہے اس کون و فساد، اور انقلاب کا ان کو مشاہدہ ہوا، یا ایک ہی جسم جس میں ۲ دو قسم کی کیفیتیں تھیں استحالہ وغیرہ کے ذریعے سے ایک ہی کیفیت ان میں باقی رہ جاتی ہے الغرض انھی باتوں کو دیکھکر ان کو اتحاد کا مغالطہ ہوا، حالانکہ ان کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ ان تمام حالات میں کبھی بھی دو چیزیں حقیقۃً ایک نہیں ہوتیں، البتہ عام بول چال میں ان پر ایک ہونے کا اطلاق کیا جاتا ہے گویا مجازی طور پر بعض دفعہ عام بول چال میں شے کے مادے کی جگہ خود شے کو قائم مقام بنا دیا جاتا ہے،

اور بعض قدیم حکماء کی طرف جو یہ بات منسوب کی گئی ہے کہ نفس انسانی کے متعلق ان کا یہ نظریہ تھا، کہ حصول کمالات کے بعد وہ عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، یا صوفیہ کی جانب یہ عقیدہ منسوب ہے کہ عارف انجام کار حق کیساتھ متصل ہو جاتا ہے، تو اس سے مراد ایک روحانی حالت ہے جس کا تعلق محض ان ہستیوں سے ہے، جو مادے سے پاک اور مفارق ہیں ورنہ یہ مطلب ان لوگوں کا قطعاً نہیں ہے کہ ان صورتوں میں جرمی اور جسمانی انفصال یا آمیزش پیدا ہوتی ہے اور نہ یہ غرض ہے کہ دو ہویتوں اور شخصیتوں میں سے کوئی ایک ہویت یا شخصیت باطل و معدوم ہو جاتی ہے، بلکہ یہاں جو واقعہ پیش آتا ہے، تم کو اس کی تفصیل اسی کتاب میں وہاں ملے گی، جو اس بحث کے لئے موزوں ہے

فصل

وحدت اور کثرت کے بعض احکام

وحدت خود عدد نہیں ہے، اگرچہ عدد کی ترکیب وحدت ہی سے ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ عدد ایک ایسی مقداری حقیقت ہے، جو انقسام کو قبول کرتی ہے، اور وحدت ناقابل تقسیم ہے، باقی جن لوگوں نے وحدت کا شمار بھی عدد کے ذیل میں کیا ہے تو ان کی مراد اس وقت عدد سے یہ ہے کہ جو شمار اور گنتی کے نیچے درج ہو، ظاہر ہے کہ یہ ایسی نزاع ہے،

جس کا خاتمہ صرف لفظی اختلاف پر ہوتا ہے،

اور واقعہ یہ ہے کہ وحدت دراصل عدد کا مبدا اور نقطۂ آغاز ہے، کیونکہ عدد کی حقیقت کا قوام وحدت ہی سے تیار ہوتا ہے وحدت کے سوا کسی اور عدد سے اعداد کی ترکیب کا خیال مثلاً دس کو بجائے وحدات (اکائیوں) سے مرکب ماننے کے اگر کسی اور عدد سے مرکب تسلیم کیا جائے، تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے فرض کیجئے کہ دس کو پانچ پانچ سے مرکب اگر مانا جائے۔ تو کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ اس کو چھ اور چار سے مرکب نہ مانا جائے یا سات اور تین سے وہ کیوں مرکب نہیں ہو سکتا، آخر ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح کی کیا وجہ ہو سکتی ہے، اور ہر ایک سے اس کو مرکب ماننا ظاہر ہے کہ یہ ناممکن ہے اور نہ یہ ماننا پڑے گا، کہ ماہیت کے اجزاء میں تکرار ہو، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شے خود اپنے ذاتیات سے مستغنی ہو جائے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اس کی تقویم اور ساخت کے لئے کافی ہے، پس ایک کے سوا اور سب سے استغنا ناگزیر ہے، اور اگر یہ مانا جائے کہ ان سب سے دس کی تقویم ان کی خصوصیتوں کے بنیاد پر نہیں ہوتی بلکہ اس قدر مشترک کے اعتبار سے تقویم ہوتی ہے جو ان سب میں مشترک ہے۔ تو یہ اسی بات کو مان لینا ہے، جو میرا مقصود ہے، کیونکہ ان سب میں وحدتوں کے سوا اور کیا چیز قدر مشترک ہے اس دعوے کی توثیق کے لئے ایک اچھی شہادت یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ ہر عدد کے کنہ ذات کا تصور اس طور پر ممکن ہے کہ اس وقت دوسرے اعداد کا خیال بھی نہ گذرے، اس سے معلوم ہوا کہ عدد کی حقیقت میں ان اعداد میں سے کوئی چیز داخل نہیں ہے، الغرض واقعہ یہی ہے کہ عدد کے ہر مرتبے میں وحدت متکررہ (دہرائی ہوئی اکائیوں) کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، یعنی ایک وحدت کے ساتھ جب دوسری وحدت جوڑ دی جاتی ہے، تو مثلاً دوئی پیدا ہوتی ہے، اور یہ عدد کی ایک قسم ہے، پھر اس کے ساتھ ایک اور وحدت ملا دی جائے تو یہ تین بن جاتا ہے، اور یونہی لاانتہا ہی اقسام و انواع عدد کے حاصل ہوتے جائیں گے یعنی ایک کے ساتھ ایک کو لامحدود طریقے سے بڑھاتے جا سکتے ہیں اور یوں بڑھاتے چلے جانے کا

اختیار ظاہر ہے کہ کسی ایسی حد پر رک نہیں سکتا، کہ اب اس کے آگے اضافہ ناممکن ہو،
پس معلوم ہوا کہ عدد کے انواع و اقسام کسی ایسی نوع پر ختم نہیں ہو سکتے، جس کے
اوپر کوئی نوع نہ ہو، یا کسی نوع کا ہونا ممکن نہ ہو،

باقی یہ مسئلہ کہ عدد کے تمام مراتب اپنی اپنی حقیقتوں کے لحاظ سے باہم
مختلف ہوتے ہیں، جیسا کہ جمہور کا خیال ہے تو اس کی بنیاد ان مختلف لوازم پر
اور اوصاف پر قایم ہے، جن کا ان مختلف مراتب سے تعلق ہوتا ہے، یعنی ان
اعداد میں سے کسی کے لئے صمم[1] کسی کے لئے منطقیت کسی کے لئے تشارک
کسی کے لئے تباین اسی طرح عادیت معدودیت تجذیر مالکیت تکعیب وغیرہ
مختلف لوازم وصفات ثابت ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے، کہ لوازم کا اختلاف
ملزومات کے اختلاف کو مستلزم ہے، اور اس سے بھی میرے اس خیال کی
تائید ہوتی ہے، جو وجود کے متعلق میں نے اختیار کیا ہے، یعنی وجود کے
مختلف حقائق کا اختلاف محض ان حقائق کے مختلف مراتب کا نتیجہ ہے،
گویا جس طرح کسی عدد کا دو کے بعد واقع ہونا، تین کی بس یہی حقیقت ہے کہ
محض اس مرتبے کی وجہ سے تین کے ساتھ ایسے لوازم لپٹ جاتے ہیں، جو نہ
اس کے اوپر کے کسی عدد کو ثابت ہو سکتے ہیں نہ نیچے کے عدد کو اسی طرح
وجود کا ہستی کے کسی مرتبے میں واقع ہونا ہی چند ایسے لوازم کو سمیٹ لیتا ہے،
جو کسی ایسے وجود میں نہیں پائے جاتے جس کا تعلق اس مرتبے سے نہیں ہے،
گویا لابشرط شئے کے مرتبے میں وحدت کا تصور بجنسہ ایسا ہے کہ وجود کو اطلاقی
مرتبے میں فرض کیا جائے اور خالص وحدت جس کو تمام عددی مراتب پر تقدم حاصل ہے،
وجود میں اس کی نظیر وہ واجبی وجود ہے جو بلاواسطہ اور باواسطہ ہر ہستی اور وجود کا سرچشمہ و مبداء آغاز ہے
اور عدد کے ہر مرتبے سے جن خاص محمولات کا انتزاع بالذات خود اس مرتبے سے ہوتا ہے ان کے
مقابلے میں وہ ماہیتیں پیش کی جا سکتی ہیں جو وجود کے ہر مرتبے کے ساتھ متحد ہوتی ہیں
اور جس طرح عدد کا یہ حال ہے، کہ اس کے مختلف مراتب کے باہمی اختلاف کی بنیاد

---

[1] علم حساب کے یہ عربی اصطلاحات ہیں ۱۲

جس امر پر قائم ہے، وہی بجنسہ باہمی اتحاد و اتفاق کا بھی سرمایہ ہے،
اسی طرح وجودوں میں تفاوت و اختلاف انہی ہویتوں سے پیدا ہوتا ہے، جو
واقعی موجود ہونے کے وصف میں باہم ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتی ہیں،
بہرحال میں نے جو تقریر کی اس کے بعد اعداد کے مختلف مراتب کے
درمیان نوعی اختلاف کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے، بایں معنیٰ کہ ان میں باہمی اختلاف کی
کی بنیاد ان امور پر مبنی ہے، جو خود اعداد کے ان مراتب کی نفس ذات سے بالذات
منتزع ہوتے ہیں، اور جن کا حال عددی مراتب کے ساتھ وہی ہے، جو وجودوں
کے اندر ان ماہیتوں کا ہے جو باہم مختلف ہوتی ہیں اور ان وجودوں سے ان کا
انتزاع بالذات ہوتا ہے، اور جس طرح میری تقریر کی بنیاد پر نوعی اختلاف کا
دعویٰ ممکن ہے، اسی طرح کوئی چاہے، تو اسی بنیاد پر یہ دعویٰ بھی کر سکتا ہے کہ اعداد کے
ان مختلف مراتب میں نوعی اختلاف نہیں ہے، بایں معنیٰ کہ اعداد کے
ان مختلف مراتب میں تفاوت محض وحدتوں (اکائیوں) کی کمی و بیشی قلت و کثرت
پر مبنی ہے اور صرف اجزاء کی کمی بیشی کا تفاوت یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جس پر نوعی
اختلاف کی بنیاد قائم کی جائے، اور یہ سمجھا جائے کہ اسی شے کے افراد میں نوعی اختلاف
ہے باقی لوازم کے اختلاف کو ملزومات کے اختلاف کی دلیل بنانا، تو سچی بات یہ ہے
کہ نوعی اختلاف، اور وہ اختلاف جو قوت وضعف اور کمال ونقص کی وجہ سے پیدا
ہوتا ہے ان دونوں میں جو قدر مشترک ہے اسکے ثبوت میں یہ بات پیش کی جا سکتی ہے، جس کی
تحقیق پہلے گذر چکی،

فصل — تقابل کے بیان میں

میں اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں کہ وحدت ہو یا کثرت
ہر ایک کے لئے کچھ ذاتی اعراض ہیں اور ان کو مخصوص صفات
لاحق ہوتے ہیں، جس طرح ان میں ہر ایک کے لئے کچھ مشترک عوارض بھی ہوتے
ہیں، جو خود ان میں اور ان کے مقابل میں مشترک ہوتے ہیں، مثلاً وحدت اور
اشتراک، حلول اور کسی محل کی طرف ان کو خاص قسم کا انتساب، مثلاً اس میں پایا جانا
پھر جیسے محل کی طرف انتساب یہ صفت ان کو عارض ہوتی ہے، اسی طرح اپنے

مدمقابل سے بھی ان کو ایک خاص قسم کی نسبت ہوتی ہے، یعنی دونوں میں مثلاً تقابل کی نسبت پائی جاتی ہے، گویا جس طرح وحدت کی ذاتی عوارض میں "الھوھویت" کی صفت ہے، یعنی اس کو عام معنی کے لحاظ سے جب اعتبار کیا جائے، جس کا مآل کار یہ ہے، کہ کسی قسم کے اتحاد اور اشتراک پر "الھوھویت" کا جب اطلاق کیا جائے، تو یہی اس کا عام معنی ہے، پس وحدت کو "الھوھویت" کی صفت مثلاً جب عارض ہوتی ہے، تو وحدت کی مقابل صفت کثرت کو بجائے "الھوھویت" کے غیریت کی صفت عارض ہوگی، اور اسی سلسلے میں تقابل کا معاملہ بھی داخل ہے، یعنی اپنی چاروں قسموں کے ساتھ، میری مراد سلب وایجاب، ملکہ وعدم ملکہ، تضدین اور متضایفین کی تقابلی نسبت ہے،

باقی یہ مسئلہ کہ (وحدت کے مقابل یعنی کثرت) میں تقابل اور اس کے اقسام کا تحقق کس طرح ہوتا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ "الھو ہویت" (یعنی یہ وہ ہے" مثلاً آب ہے، اس حکم کا مقابل غیریت ہی ہو سکتا ہے (یعنی یہ اس کا غیر مثلاً آب کا غیر ہے) پھر غیریت کبھی جنس کے اعتبار سے ہوتی ہے کبھی نوع کے لحاظ سے، اور یہی نوعی غیریت بجنسہ وہ غیریت ہوتی ہے، جو فصل کی راہ سے حاصل ہوتی ہے، پھر اسی طرح کبھی یہ غیریت بالعرض بھی ہوتی ہے، اور جیسے غیریت کی یہ چند صورتیں ہیں اتحاد کی بھی انھی معنوں کے اعتبار سے مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں، لیکن غیر کو جب اس صفت کے لحاظ سے تصور کیا جائے کہ ذات کا غیر ہے، تو مخالف کے لفظ سے اس کا اطلاق خصوصیت پذیر ہو جاتا ہے (یعنی ذات کے غیر کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اس کو مخالف بھی کہا جائے، اسی طرح جو غیریت تشخص اور عدد کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے اصطلاحاً اس کا خاص نام رکھا جاتا ہے جس طرح "الھو ہو" سے (خاص اصطلاح میں) صرف مادی وجود کا اتحاد مراد لیا جاتا ہے، الغرض دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کے غیر ہونا، اور ایک چیز کا دوسری چیز کے مدمقابل ہونا، ان میں ثانی الذکر یعنی تقابل غیریت کے مفہوم سے خاص ہے، اس لئے کہ دو چیزوں میں مغائرت ہونی یا دو چیزوں میں مماثلت ہونی، یہ ایک لحاظ سے غیریت ہی کی قسمیں ہیں، بلکہ

مجانست، مشاکلت اوران کے نظائر، یہ بھی غیریت ہی کے اقسام ہیں، کیونکہ در اصل یہ سب کثرت کے عوارض وصفات ہیں اگر کثرت کا وجود نہ ہو، توان میں سے کوئی بات کیا پائی جا سکتی ہے؟ پس ان کو کثرت کے عوارض میں شمار کرنا زیادہ مناسب ہے، کیونکہ اتحاد کا جو رشتہ ان سب میں پایا جاتا ہے، اس کی بنیاد تماثل پر مبنی ہے، اس لئے کہ وہ ہم مثل ہی چیزیں کسی ایک حقیقت میں متحد ہوسکتی ہیں، جب ان کو ہم مثل تصور کیا جائے، مثلاً آدمی اور گھوڑے بحیثیت آدمی اور گھوڑے ہونے کے ہم مثل نہیں ہیں بلکہ حیوانیت کے اشتراک کی وجہ سے ان کو باہم متجانس سمجھا جاتا ہے اور ان دونوں کی حیوانیت ان میں سے ہر ایک میں پائی جاتی ہے، اور دونوں ایک نوعی حقیقت میں باہم مشترک ہیں الغرض تجانس کا مآل کار حقیقت کے کسی جزء کی مماثلت ہے، اور یہ وہی جزء ہوتا ہے، جس کو جنس کہتے ہیں جب اس کو لابشرط شے کے طور پر تصور کیا جائے اور تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جنسی طبیعت کو جب ان فصلوں سے مجرد کر کے تصور کیا جائے، جن کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوتا ہے، تو پھر یہی جنسی طبیعت نوعی حقیقت بن جاتی ہے ایسی صورت میں اس کے افراد باہم ایک دوسرے کے مماثل ہو جاتے ہیں، اور یہی حال غیر حقیقی واحد کے تمام اقسام کا ہے۔

الحاصل کیف میں جب مماثلت واقع ہوتی ہے، تو اس کا نام مشابہت رکھا جاتا ہے، اور جب کم (مقدار) میں مماثلت ہوتی ہے، تو اس کی تعبیر مساوات سے کی جاتی ہے، اسی طرح وحدت میں جو مماثلت پیدا ہوتی ہے، تو اس کا مآل یہ ہوتا ہے، کہ اشخاص کو مادی آلودگیوں سے پاک کر کے جب تصور کیا جائے، تو اس وقت جو ایک کلی معنیٰ ان سے پیدا ہوتا ہے، اسی کلی معنی کی ذہنی وحدت اس مماثلت کی بنیاد ہوتی ہے، جسے وحدت والی مماثلت کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وحدت کی جہت بہت کمزور اور ضعیف ہوتی ہے بخلاف کثرت کی جہت کے کہ وہ خارجی چیز ہوتی ہے، اور تقابل غیریت کے اعتبار سے خاص ہے، کیونکہ اگر دو چیزوں میں مغائرت جنس اعلیٰ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، تو یہ مغائرت جو جنس اعلیٰ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، صرف یہ بات اس کے

منافی نہیں ہے کہ ان دونوں غیروں کا اجتماع کسی ایک مادے میں ہو جائے (امور تقابل میں ضرور ہے کہ دونوں متقابل جن میں تقابل کی نسبت ہوتی ہے خواہ کسی قسم کی ہو اس نسبت کے لحاظ سے ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتے) باقی وہ مغائرت جو ایسے انواع کی راہ سے پیدا ہوتی ہے، جو جنس اعلیٰ میں نہیں بلکہ اس سے نیچے کے کسی جنس میں باہم متفق ہیں، تو ان کا کسی ایک محل اور موضوع میں اکھٹا ہونا ناممکن ہے۔

(بہرحال ان تمہیدی مقدمات کے بعد) اب معلوم ہونا چاہئے کہ ایک زمانے میں ایک ہی جہت کے رو سے دو مخالف چیزوں کا ایک محل اور موضوع میں جمع ہونے سے انکار کرنا، اور رکنا، اسی کو تقابل کہتے ہیں، اس تعریف میں "مخالف" کے لفظ سے مماثل اشیاء نکل گئے، اور "جمع ہونے سے انکار کرنا اور رکنا" اس قید سے وہ مغائرت خارج ہو گئی، جو گرمی اور سفیدی میں ہے، کہ ان دونوں کا ایک محل میں اکھٹا ہونا ممکن ہے، "ایک محل" اور "موضوع" کی قید سے وہ تقابل اس تعریف کے دائرے میں داخل ہو گیا جو سیاہی اور سفیدی کے درمیان ہے، یعنی وہ ساری چیزیں جن کا وجوداً اجتماع جائز ہے (لیکن محلاً نہیں) مثلاً حبشی کی سیاہی، اور روئی کی سفیدی ظاہر ہے کہ وجوداً دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور جمع ہیں اور "جہت کی وحدت" کی قید سے وہ تقابل اس تعریف کے احاطے میں باقی رہا جو ابوت (یعنی باپ ہونے) اور بنوۃ (یعنی بیٹے ہونے) کے صفات میں پایا جاتا ہے، یعنی وہ سارے اضافی صفات جو دو حیثیتوں اور جہتوں سے ایک ہی محل میں جمع ہو سکتے ہیں، اور زمانے کی وحدت کی قید کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے سے وہ تقابل تعریف میں داخل رہتا ہے، جو باہم ایسی دو ضدوں کے درمیان ہوتا ہے، جن کا ایک ہی موضوع اور محل پر گذرو دو مختلف وقتوں میں ممکن ہے، اور جو "واقعہ" اور "دہر" کے حساب سے اسی محل میں اکھٹے بھی ہیں، کیونکہ "واقعہ" کے افق اور "دہر" کے ظرف میں اکھٹا ہونا یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ زمانے کے اعتبار سے ان میں سے ایک کا دوسرے کے بعد آنا ضروری ہو یعنی دہری اجتماع زمانی تعاقب کے منافی نہیں ہے، جیسے مکانی اجتماع اگر دو چیزوں کے درمیان

ممکن نہ ہو، تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں، کہ ان میں کسی اور ظرف مثلاً زمانے وغیرہ کے اعتبار سے بھی اجتماع نہ ہو سکے، اس کے بعد بعضوں کا یہ کہنا کہ تقابل کی تعریف میں "زمانے کی وحدت"، کی قید بے فائدہ ہے، اس لئے کہ اجتماع تو نام ہی اس کا ہے، کہ ایک وقت میں اجتماع ہو، لیکن اس قید کا جو فائدہ اوپر بیان کیا گیا، اس سے ثابت ہوا، کہ عدم افادے کا دعوی غلط ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بیچارے کی عقل اس کے وہم کی مانند زمانے کے قید خانے اور حدوث کے خندق سے باہر نہ نکل سکی،

اور میں نے متقابلوں کی تعریف کو چھوڑ کر جیسا کہ عام دستور ہے، خود تقابل کی تعریف اس لئے کی کہ عام کتابوں میں جو اس طرح کہا جاتا ہے، کہ باہم دو متقابل ان دو چیزوں کو کہتے ہیں کہ کسی ایک شئے میں ایک وقت میں ایک حیثیت اور جہت سے ایک حال میں یہ دونوں جمع نہ ہوتے ہوں، اس تعریف میں "دو چیزوں" کا لفظ بہ ظاہر یہ چاہتا ہے، کہ ان دونوں کے لئے کسی نہ کسی قسم کی ذات کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ عدم وملکہ اور ایجاب وسلب میں، ان دونوں کے لئے ذات کب ثابت ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ عذر ان کی جانب سے پیش ہو سکتا ہے، کہ اس قسم کے الفاظ سے ایسے مقامات میں مراد صرف یہ ہوتا ہے، کہ جن کو ذہنی تصور کے لحاظ سے "ذات اور چیز" کہہ سکتے ہیں، اور سلوب یا اعدام ظاہر ہے کہ ذہنی مفہوم کے رو سے ایک چیز ضرور ہیں، پس اس تعریف میں باہم دو متقابل سے مراد، ایسی دو تصورات وخیالات ہیں جو ایک حال میں ایک جہت اور حیثیت سے کسی ایک چیز پر صادق نہ آتے ہوں۔

رہی یہ بات کہ تقابل کی یہ چار قسمیں کس طرح پیدا ہوتی ہیں، تو اس کی تقریر یہ ہے، کہ باہم دو چیزوں میں جب تقابل کی نسبت ہوتی ہے، تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہو سکتیں، ان میں سے کوئی ایک دوسرے کا عدم ہوگا، یا نہ ہوگا، پہلی صورت میں پھر دیکھنا چاہئے کہ عدم جس کی طرف مضاف ہے، مثلاً عدم البصر میں بصر کی طرف عدم کی اضافت کی گئی ہے) اس کے قبول کرنے کی صلاحیت کا بھی لحاظ اس تقابل میں کیا گیا ہے یا نہیں، اگر کیا گیا ہے، تو اس کا نام عدم وملکہ ہے، (مثلاً بصر وعدم بصر میں یہی نسبت ہے، کہ عدیم البصر یا نابینا اسی کو کہہ سکتے ہیں

جس میں بینائی کی صلاحیت ہو، ورنہ دیوار اور پتھر کو کون اندھا کہہ سکتا ہے) اور اگر یہ نسبت نہ پائی جاتی ہو، تو اس کا نام ایجاب وسلب ہے، (یہ دو صورتیں تو اسکی ہیں کہ مقابلوں میں ایک عدمی اور دوسرا وجودی ہے) لیکن اگر ایسا نہ ہو (یعنی ہر دو وجودی ہوں) تو پھر دیکھنا چاہیئے کہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کو پیش نظر رکھنے سے سمجھ میں آتا ہے؟ تو ایسے دو متقابل مفہوموں کو متضائفان کہتے ہیں، اور اس تقابل کا نام تضائف ہے اور اگر یہ بات نہ ہو، تو یہ دونوں "متضادین" کہلاتے ہیں، اور اس تقابل کا نام "تضاد" ہے۔

ان اقسام کو عقلی گرفت میں لانے کے لئے کبھی تو مذکورۂ بالا تقریر کی جاتی ہے، اور کبھی اسی کی تقریر یوں بھی کرتے ہیں، کہ ان دونوں متقابلوں میں ہر دو وجودی ہوں گے یا نہیں، پہلی صورت میں ان میں ہر ایک کا مفہوم دوسرے کو سامنے رکھنے سے سمجھ میں آتا ہے، تو اس کو "متضائفین" کہتے ہیں، ورنہ ان کا نام "متضادین" ہوگا، اور دوسری صورت میں دیکھنا چاہیئے، کہ ان میں سے کوئی ایک وجودی اور دوسرا اگر عدمی ہے، تو عدمی میں اگر ایسے محل کا لحاظ کیا گیا ہے جو وجودی کا قابل ہو، یعنی وجودی کے قبول کرنے کی اس میں صلاحیت ہو، تو اس کا نام عدم وملکہ ہے، ورنہ یہ دونوں ایجاب وسلب کے نام سے موسوم ہوں گے۔

لیکن اس پر اعتراضات واقع ہوتے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ ممکن ہے، کہ ان میں ہر دو عدمی ہوں، مثلاً عمی (اندھاپن اور لاعمی (اندھاپن کا نہ ہونا) کہ ان دونوں میں ایجاب وسلب کا تقابل ہے، اس اعتراض کا جو یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ لاعمی (اندھاپن کا نہ ہونا) یہ تو بجنسہ بصر (بینائی) ہے، اور اس لئے ان دونوں میں عدم وملکہ کا تعلق ہے، تو یہ جواب غلط ہے، کیونکہ بینائی کا تصور اس کے عدم اور نفی کے تصور پر موقوف نہیں بخلاف بینائی کی نفی کی نفی کا تصور کہ یقیناً یہ بینائی کی نفی (یعنی نابینائی) کے تصور پر موقوف ہے پس مفہوماً ان میں اتحاد باقی نہ رہا، اگرچہ صادق آنے میں باہم ایک دوسرے کے لازم ضرور ہیں، غلطی کا منشا یہاں یہ ہے کہ جو چیز بالذات ہے، اور جو بالغیر ہے، ان میں فرق نہیں کیا گیا،

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مثلاً لازم کا عدم ملزوم کے وجود کا مقابل ہوتا ہے،

جیسے فرض کیجئے، کہ وہ حرکت جو کسی جسم میں پائی جاتی ہو اس کا وجود یقیناً اس گرمی کی نفی و عدم کا مقابل ہے، جو جسم متحرک کے لئے ضروری ہے، (یعنی متحرک جسم کا گرم ہونا ضروری ہے) حالانکہ حرکت اور عدم حرارۃ میں نہ عدم و ملکہ کا تقابل ہے اور نہ ایجاب و سلب کا، کیونکہ تقابل کی ان دونوں قسموں میں جو عدمی ہوتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے، کہ وہ وجودی کا عدم و نفی ہو،

اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ ما بالذات اور ما بالعرض میں جو فرق ہے، اس کو یہاں بیان کر دیا جائے، (یعنی ایک نسبت مقابلے کی خود دو چیزوں کی ذات میں ہوتی ہے، اور دوسری یہ نسبت جب کسی غیر کے واسطے سے دو مفہوموں میں پیدا ہو ان دونوں میں بڑا فرق ہے) پس اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے، کہ مذکورۂ بالا مثال میں بالذات تقابل پہلے گرمی اور عدم گرمی میں ہے، لیکن گرمی کی نفی کو چونکہ حرکت کی نفی بھی لازم ہے اس لئے بالعرض حرکت اور گرمی کے عدم اور نفی میں بھی تقابل کی نسبت پیدا ہو گئی،

بہر حال تم کو یہ معلوم ہونا چاہئیے، کہ تقابل کا اطلاق اپنے مختلف اقسام پر تشکیک کے رنگ میں ہوتا ہے پس اس کا شدید ترین اطلاق وہ ہے، جو ایجاب و سلب پر ہوتا ہے، کیونکہ کسی شئے کے منافی ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی ایک منافاۃ تو شئے اور اس کے عدم و رفع کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً انسان اور عدم انسان کے درمیان جو منافاۃ ہے، یہ منافات بالذات منافات کی شکل ہے اور دوسری صورت اس منافات کی یہ ہے، کہ شئے اور جو مفہوم اس کے عدم و رفع کو مستلزم ہے، اس کے ساتھ منافات ہو، مثلاً انسان اور عدم ضاحک میں جو منافات ہے، کہ عدم ضاحک ہونا عدم انسان کے لئے لازمی ہے، بہر حال منافات کی بھی دو شکلیں ہیں، ان کے سوا اور جتنے مفہوم ہیں، ان کے ساتھ شے کا اجتماع ممکن ہے،

منافات کی ان دونوں شکلوں میں جو پہلی شکل ہے، ظاہر ہے کہ یہ بالذات منافات کی صورت ہے، اسی لئے اس منافات کے سمجھنے کے لئے صرف شے اور اس کے عدم کا لحاظ کافی ہے، بہ مجرد اس لحاظ کے یہ

منافات سمجھ میں آجاتی ہے، یعنی تفصیلاً ہو یا اجمالاً، بجز شئے وعدم شئے کے اس منافات کے سمجھنے کے لئے کسی اور بات کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی، بخلاف دوسری شکل کے کہ اس کی حالت یہ نہیں ہوتی، بلکہ پہلے شئے اور عدم شئے کے منافات کا تصور کیا جاتا ہے اس کے بعد پھر اس عدم کے لوازم کا خیال آتا ہے اور اس کے بعد سمجھا جاتا ہے کہ جس طرح شئے اور عدم شئے میں منافات ہے، اسی طرح اس عدم کے جو لوازم ہیں ان میں بھی شئے کے ساتھ منافات کی نسبت پائی جاتی ہے، گویا یہاں بالذات نہیں بلکہ طفیلی منافات جو ذاتی منافات کی تابع ہے، وہ پائی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ذاتی منافات دراصل صرف ایجاب وسلب کے درمیان ہی پائی جاتی ہے اس کے سوا اور جہاں کہیں منافات محسوس ہوتی ہے، تو وہ دراصل اسی ذاتی منافات کی تابع ہوتی ہے، پس معلوم ہوا کہ ایجاب وسلب کا تقابل، تقابل کی تمام قسموں میں سب سے زیادہ کڑی اور سخت قسم ہے، یہ تقریر یوں ہی کی گئی ہے لیکن اس میں ایک بات ابھی قابل بحث ہے، یعنی ذاتی منافات کی جو تعریف اس تقریر میں کی گئی ہے اگر غور کیا جائے تو اس قسم کی منافات دنیا کی دو چیزوں میں کبھی نہیں پائی جاسکتی، کیونکہ سلب وایجاب میں سے ایک طرف یعنی سلب تو بلا شبہہ ایجاب کا بایں معنی منافی بالذات ہے، مگر ایجاب کو بھی سلب کا بایں معنی منافی قرار دینا صحیح نہیں ہے، یعنی ایجاب سلب کا منافی بالذات نہیں ہے، بلکہ بالذات منافی سلب کا سلب السلب ہے، اور سلب السلب کو چونکہ ایجاب مستلزم ہوتا ہے، اس لئے اس میں بھی منافات پائی جاتی ہے۔ اور مناسب یہ ہے، کہ یہاں سلب اور رفع سے مصدری معنی مراد لیا جائے یعنی ایسا مصدری معنی جو مطلق ہو، اور اس کو فاعل یا مفعول یہ دونوں کا لباس پہنایا جاسکتا ہو،

فصل

تقابل کے اقسام بلکہ ہر قسم کے احکام بھی اس فصل میں بیان کئے جائیں گے

تقابل کی تمام قسموں میں سے (جیسا کہ گذر چکا) ایک قسم ایجاب وسلب کی بھی ہے، اور اس سے کبھی مراد وہ بات ہوتی ہے جس کی تعبیر قضیئے کے باب میں منطقی لوگ تناقض سے کرتے ہیں، جس کے لئے یہ ضروری ہے، کہ جن دو قضیوں میں

یہ نسبت پائی جائے گی، ان کا اجتماع نفس الامر اور واقع میں نہ صدقاً ہو سکتا ہے، اور نہ کذباً (یعنی نہ دونوں کسی ایک چیز پر صادق آسکتے ہیں، اور نہ یہ ممکن ہے کہ دنیا کی کوئی چیز ان دونوں سے خالی ہو) مثلاً زید گورا ہے اور زید گورا نہیں ہے، ان دونوں میں تقابل کی جو نسبت ہے اس کا یہی حال ہے، (کہ نہ دونوں سچے ہو سکتے ہیں نہ دونوں جھوٹے) اور کبھی اس تقابل سے مراد وہ نسبت ہوتی ہے جو (قضیوں میں نہیں) بلکہ مفردات میں پائی جاتی ہے مثلاً کسی ایک مفہوم اور اس کے عدم میں جو نسبت ہوتی ہے، جیسے بیاض اور لا بیاض میں جو تقابل ہے یا د خود کسی مفہوم اور اس کے عدم میں نہیں) بلکہ اس مفہوم کو کسی چیز کی طرف حمل کے طور پر منسوب کریں، مثلاً زید ابیض ہے زید لا ابیض ہے،

اور اس کا کلیہ یہ ہے کہ جب کسی مفہوم کو مثلاً فرض کیا جائے اور اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز جوڑی جائے، جو حرف لا دنفی کا مفاد ہو، تو ظاہر ہے کہ اس عمل سے ایک ایسا مفہوم حاصل ہو گا، جس کو پہلے مفہوم کے حساب سے انتہائی بعد اور دوری ہوگی، اگرچہ ابھی ان دونوں مفہوموں کے متعلق یہ تصور نہیں کیا گیا ہے، کہ کسی چیز پر وہ صادق آسکتے ہیں یا نہیں صادق آتے ہیں، اور جب ان کو کسی شئے پر محمول کیا جائے، خواہ حمل بالمواطاة کے طور پر، یا حمل بالاشتقاق کی شکل میں تو یقیناً اس مفہوم کو کسی کے لئے ثابت کرنا یہ اس مفہوم کی تحصیلی صورت ہو گی، اور اس مفہوم کے سلب کو ثابت کرنا یہ محمول کے سلب کا ایجاب ہو گا، اور ان دونوں میں جو منافات ہو گی، وہ محض صدق کی حد تک محدود ہو گی باقی کذباً منافات یعنی دونوں جھوٹے بھی نہیں ہو سکتے، یہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ بالکل ممکن ہے کہ بیک وقت دونوں کا رفع ہو جائے مثلاً ایسی صورت میں جب موضوع ہی مفقود ہو، اسی لئے شیخ نے شفاء میں لکھا ہے کہ

> ایجاب وسلب والے دو متقابلوں میں اگر صدق کا احتمال نہ ہو تو ان کو بسیط کہتے ہیں، جیسے فرسیت (گھوڑا ہونے) لا فرسیت (نہ گھوڑا ہونے) میں جو تقابل ہے، ورنہ پھر وہ مرکب کے نام سے موسوم ہو گا، مثلاً یہ کہنا کہ زید گھوڑا ہے، اور زید گھوڑا نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں مفہوموں کا کسی ایک موضوع پر اطلاق ایک ہی زمانے میں ناممکن ہے،

شیخ ہی نے یہ بھی لکھا ہے، کہ

کسی معنی کا وجود خواہ یہ وجود خود اس کا اپنا آپ ہو اور اپنے لئے ہو یا دوسرے کے لئے ہو، اس کو ایجاب کہتے ہیں، اور کسی معنی کا سلب، خواہ یہ وجود کا نہ ہونا خود اپنے لئے ہو، یا کسی غیر کے لئے ہو، اسی کو سلب کہتے ہیں"۔

بہرکیف گذشتہ بیان سے یہ بات واضح ہوگئی، کہ تقابل کا مفہوم اس تناقض سے عام ہے، جس کی تعریف ایجاباً وسلباً یا اثباتاً ونفیاً دو قضیوں کا فلاں فلاں بات میں مختلف ہونا" سے کی جاتی ہے، کیونکہ تقابل کے متعلق معلوم ہوچکا کہ یہ نسبت مفردات میں پائی جاتی ہے، بخلاف تناقض کے کہ اس کے لئے قضئے کا ہونا ناگزیر ہے، اس کے بعد تم سمجھ سکتے ہو کہ اس شخص کو سہو ہوا جس نے کہا کہ تناقض وہی ایجاب وسلب کا تقابل ہے، اسی طرح تجرید کی یہ عبارت بھی غلط ہے کہ سلب وایجاب کے تقابل کا مآل وہی قول اور عقد (قضیہ) کا والا تقابل ہے آخر جب بات یہ ہے کہ دو قضیوں میں جو تقابل واقع ہوتا ہے تو یہ تقابل اس حیثیت سے ان میں نہیں پایا جاتا کہ وہ دو قضیے ہیں اور نہ ان دونوں قضیوں کے موضوع سے اس تقابل کو تعلق ہوتا ہے بلکہ ایک ہی شئے کی طرف ایجاب وسلب کو منسوب کرنے کی وجہ سے تقابل کی یہ نسبت حاصل ہوتی ہے پس واقعہ یہ ہے کہ تقابل فی الحقیقت نفی و اثبات ہی کے درمیان ہوا کرتا ہے، پھر بالعرض ہی نسبت قضیوں میں بھی پیدا ہوجاتی ہے، اس عبارت کی توجیہ بہ مشکل یہ کی جاسکتی ہے جیسا کہ تجرید کی بعض شرحوں میں اس کی تاویل اس طرح کی گئی ہے "یہاں ایجاب وسلب سے مراد وقوع اور لاوقوع کا ادراک لیا جائے، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں خود عقلی ہیں، اور جس پہ وارد ہوتی ہیں وہ بھی عقلی ہیں یعنی نسبت جو خود ایک ذہنی امر ہے، پس جب دونوں کا حصول عقل میں ہوتا ہے، تو یقیناً وہ عقد ہی ہوں گے، یعنی عقد سے مراد اعتقاد لیا جائے، اور جب ان کی تعبیر الفاظ سے کی جائے گی تو ان میں ہر ایک کی لفظی تعبیر کو ظاہر ہے کہ قول ہی کہیں گے" میں نے جو یہ تحقیق کی کہ قضایا کے تقابل میں بالذات یہ تقابل نفی اور اثبات کے درمیان ہوتا ہے پھر قضیوں کے درمیان یہ نسبت بالعرض پیدا ہوتی ہے، میرے اس بیان سے وہ اعتراض اٹھ جاتا ہے جو اس طرح کیا جاتا ہے، کہ بعض لوگوں نے تقابل کے مفہوم میں عدم اجتماع کے متعلق

بجائے محل کے موضوع کا لفظ استعمال کیا ہے (یعنی بجائے یہ کہنے کے کہ دونوں ایک محل میں اکھٹے نہیں ہو سکتے یہ کہدیا گیا کہ ایک موضوع میں اکھٹے نہیں ہو سکتے اور اس بنیاد پر ان لوگوں نے تصریح کی ہے کہ جوہری صورتوں میں تقابل نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے لئے موضوع ہی نہیں ہوتا، کیونکہ موضوع نام اس محل کا ہے، جو اپنے حال سے یعنی جس چیز کا اس میں حلول ہوا ہو اس سے بے پروا اور مستغنی ہو، اور جوہری صورتوں کا محل تو وہ مادہ ہوتا ہے جو اپنے تقوم میں خود ان صورتوں کا محتاج ہے، بعضوں نے اس اجتماع میں مطلقاً محل کا لفظ استعمال کیا، اور اس بناء پر وہ عنصری نوعی صورتوں کے درمیان تقابل ثابت کرتے ہیں، بہر حال فریقین کا یہ سارا جھگڑا، کہ ایجاب وسلب کا مورد موضوع ہے یا محل یہ اس پر مبنی ہے، کہ تقابل کی تعریف میں جو یہ کہا جاتا ہے، کہ دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اس عدم اجتماع سے ان لوگوں کے نزدیک صدق کے اعتبار سے نہیں بلکہ حلول کے لحاظ سے عدم اجتماع مراد ہے، حالانکہ یہ معلوم ہو چکا کہ تقابل کی ایک شکل وہ بھی ہے، جو قضیوں میں بھی پائی جاتی ہے، یعنی تناقض و تضاد جن قضیوں میں پائے جاتے ہیں یقیناً یہ تقابل ہی کی ایک شکل ہے مثلاً ہر انسان حیوان ہے، قطعاً یہ قضیہ بعض حیوان انسان نہیں ہیں کا نقیض ہے اور کوئی حیوان انسان نہیں ہے یہ اس قضیئے کا ضد ہے، جیسا کہ شفا میں شیخ نے لکھا ہے،

کلیۂ سالبہ کلیۂ موجبہ کا مقابل تناقض کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ کلیۂ سالبہ میں چونکہ محمول کا سلب اور اس کی نفی کی جاتی ہے، اس لئے کلیۂ سالبہ کو کلیۂ موجبہ کا مقابل قرار دیا جاتا ہے اور یہ تقابل کی ایک اور قسم ہے، ہم اس کا نام تضاد رکھتے ہیں یعنی جب ایسے دو قضیئے باہم مقابل ہوں جن کا صدقاً اجتماع تو ناممکن ہو، یعنی دونوں صادق اور سچے تو نہ ہو سکتے ہوں، لیکن دونوں کا جھوٹا ہونا ممکن ہو یعنی کذباً کبھی دونوں جمع ہو سکتے ہیں، جیسا کہ خارجی اور عینی امور (مثلاً سیاہی سفیدی) میں اضداد کا حال ہوتا ہے

اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہنا چاہئے کہ قضیوں میں جو احکام وارد

کئے جاتے ہیں، ان کی بنیاد حلول پر قطعاً نہیں ہوتی، الغرض جس شخص نے یہ بات کہی ہے، اس کی گفتگو میں یقیناً کچھ خلط مبحث ہوگیا ہے، کیونکہ جس اختلاف کو اس نے یہاں بیان کیا ہے یہ بات عموماً خاص کر کے تضاد کے سلسلے میں کہی جاتی ہے اسی میں کہا جاتا ہے کہ ان دو چیزوں میں جو باہم ایک دوسری کی ضد ہوں اس کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے کہ کسی ایک موضوع یا محل پر ان کا تعاقب بھی ممکن ہو یعنی ایک کے زائل ہونے کے بعد دوسرے کا اس محل میں آنا ممکن ہو لیکن تقابل جس کی تعریف یہ کی جاتی ہے، کہ دو چیزوں کا اس طرح پر ہونا کہ شئے واحد میں ان کا اجتماع ممکن نہ ہو تقابل کی اس تعریف میں عدم اجتماع کا جو حکم لگایا جاتا ہے، اس عدم اجتماع کے لئے یہ بالکل ضروری نہیں ہے کہ یہ وجوداً و تحققاً ہو یا حمل اور صدق کے اعتبار سے یہ اجتماع ناممکن ہو، آخر سوچنے کی بات ہے کہ تقابل میں اگر اسی قسم کے اختلاف کا ہونا ضروری قرار دیا جائے گا، تو فرس اور لافرس (یعنی گھوڑا، اور غیر گھوڑے) میں پھر تقابل کی نسبت یقیناً باقی نہ رہے گی، اور اس کی دلیل بجنسہ وہی بیان کی جاسکتی ہے جس کا میں نے ذکر کیا، کیونکہ ظاہر ہے کہ گھوڑا ایسی حقیقت نہیں ہے جو اپنے وجود کیلئے محل کا خواہاں ہو حالانکہ یہ بات قطعاً غلط ہے۔

ایجاب وسلب کے احکام میں سے ایک بات یہ بھی ہے، کہ یہ تقابل دراصل ذہن ہی میں واقع ہوتا ہے، اور مجازاً لفظ میں بھی اس کو ثابت کر سکتے ہیں، لیکن خارج سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے دلیل اس کی یہ ہے، کہ تقابل ایک قسم کی نسبت کا نام ہے، اور نسبت اس وقت تک پائی نہیں جاسکتی، جب تک کہ اس کے دونوں اطراف یعنی منتسبین نہ پائے جائیں، اور ظاہر ہے کہ ایجاب وسلب کے تقابل میں ایک طرف سلب ہے، اور سلوب واعدام محض عقلی اعتبارات ہوتے ہیں، جن کی تعبیر الفاظ سے کی جاتی ہے، پس ثابت ہوا کہ ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہے، وہ محض عقلی ہے، رہا عدم ملکہ تو تقابل کی اس قسم میں تحقق وجود کا ایک رنگ پایا جاتا ہے، یعنی بایں لحاظ کہ ملکہ کا عدم بھی اگرچہ عدم ہی ہوتا ہے لیکن وہ ایک ایسے وجودی امر کا عدم ہوتا ہے جس میں اپنے مقابل وجودی امر کے لباس پہننے کی صلاحیت ہوتی ہے اور خارجی طور پر اس نسبت کے

تحقق کے لئے اتنی بات کافی ہے، کیونکہ ہر شئے کے لئے وجود کا ایک خاص مرتبہ ہوتا ہے اور نسبت کو وجود کا یہ مرتبہ صرف اس سے حاصل ہو جاتا ہے کہ ایسے امور جو خارج میں پائے جاتے ہیں، ان سے یہ نسبت منتزع ہوتی ہے، خواہ ان خارجی امور کا تحقق کسی رنگ میں ہو، مثلاً ذاتیات کے سلسلے میں انسانیت اور حیوانیت کا جو حال ہے اور عرضیات میں مشی (چلنا)، وکتابت (لکھنا) کی جو حالت ہے، ایجاب وسلب ہی کے احکام میں سے ایک بات یہ بھی ہے، کہ واقع میں موضوع (محل) ان سے خالی نہیں رہ سکتا لیکن اس سے یہ مطلب نہیں ہے کہ واقع کے تمام مراتب میں خالی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ جن چیزوں کے درمیان ذاتی رشتہ اور علاقہ نہیں ہے، ان میں ہر ایک اپنے وجود کے مرتبے میں دوسرے سے خالی ہوتا ہے، یعنی اس مرتبے میں دوسرے کے معدوم یا موجود ہونے کا خیال نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح جب ماہیتوں کو خود ان کی اپنی ذات کے حساب سے سامنے رکھا جائے یعنی ہی ہی کے مرتبے میں ان کو تصور کیا جائے تو اس مرتبے میں عرضیات کا بھی یہی حال ہوتا ہے، جیساکہ تم کو بتایا جا چکا ہے، اِسی تقابل کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے، کہ قضایا میں یہ تقابل اس وقت تک واقع نہیں ہو سکتا، جب تک کہ علاوہ آٹھ مشہور وحدتوں کے ایک اور وحدت نہ پائی جائے یعنی طبعی قضایا میں حمل کی وحدت کا ہونا بھی ضرور ہے، کیونکہ بعض ایسے مفہوم بھی ہیں جن کو حمل متعارف کے طور پر خود اپنی ذات پر حمل کرنا غلط ہوتا ہے لازماً ایسی صورت میں اس کی نقیض کا صادق ہونا ضروری ہے، لیکن اگر اسی مفہوم کو خود اپنی ذات پر حمل اولی ذاتی کے طور پر حمل کیا جائے، تو وہ صحیح ہوتا ہے جیساکہ تمام مفہومات کا حال ہے، یہ شرط تو طبعی قضایا کے لئے ہے، اسی طرح محصورات میں یہ ضروری ہے کہ دونوں متقابل قضایا میں اختلاف کمیت (یعنی کلیہ جزئیہ ہونے) کے اعتبار سے ہو، اس لئے کہ بسا اوقات تمام وحدتوں کے پائے جانے کے بعد بھی اگر دونوں کلیے ہوں تو ممکن ہے کہ دونوں غلط اور کاذب ہوں مثلاً ہر حیوان انسان ہے، یہ بھی غلط ہے، اور کوئی حیوان انسان نہیں، یہ بھی جھوٹ ہے، پس ثابت ہوا کہ

یہ دونو قضیئے باہم ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں، بلکہ ایک دوسرے کی ضد ہیں، جیساکہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، اور دو ضدوں کے لئے یہ ممکن ہے، کہ دونوں کاذب اور غلط ہوں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ دونو سچے ہوں مثلاً بعض حیوان انسان ہیں، اور بعض حیوان انسان نہیں ہیں، اور قضایا موجہات میں اس اختلاف کا ہونا ضروری ہے، جو بجائے خود ثابت ہو چکا ہے ورنہ پھر تناقض نہ پایا جائے گا اس لئے کہ امکان کے مادے میں دونوں ممکنے صادق اور دونوں ضروریے کاذب ہوجاتے ہیں، حالانکہ اور تمام شرائط پائے جاتے ہیں

اسی تقابل (یعنی ایجاب وسلب) کی خصوصیتوں میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ اس لحاظ سے جو دو چیزیں باہم متقابل ہوں گی، ان کے درمیان واسطے کا پایا جانا محال ہے، اور یہ کہ دونوں کا اجتماع نہ صدقاً ہوسکتا ہے اور نہ کذباً، پس دنیا کی کوئی چیز مثلاً گھوڑے ہونے یا نہ گھوڑے ہونے سے خالی نہیں ہوسکتی، لیکن اس کے سوا تقابل کی اور جتنی شکلیں ہیں، ان میں ممکن ہے، کہ کوئی شئے طرفین سے خالی ہو، اسی طرح اسی تقابل کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ تقابل کی نسبت جن دو چیزوں میں ہوتی ہے، ان دونوں میں سے کوئی معدوم پر صادق نہیں آسکتا، بجز ایجاب وسلب والے تقابل کے کہ اس کے دونوں مقابلوں میں کوئی ایک معدوم پر صادق آتا ہے،

تقابل کے اقسام میں سے ایک قسم وہ بھی ہے جس کو تضائف اور اس کے اطراف کو متضائفین کہتے ہیں، اس تقابل کے دونوں اطراف وجودی ہوتے ہیں اور ان میں ایک دوسرے کو پیش نظر رکھنے سے سمجھ میں آتا ہے، جیسے ابوۃ (باپ ہونا) بنوۃ (بیٹا ہونے) کے مفہوموں کا جو حال ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں کسی ایک ذات پر ایک ہی حیثیت اور جہت سے صادق نہیں آسکتے، اور ایک کا مفہوم دوسرے کے لحاظ سے سمجھ میں آتا ہے،

ایک وہم پر تنبیہ

ممکن ہے کہ تم کو شبہہ ہو، کہ تضائف کو تقابل کی قسم قرار دینا، اور تضاد کا قسیم ٹھیرانا، آخر اس کی وجہ کیا ہے، حالانکہ تضائف ایک ایسی عام بات ہے کہ یہ نسبت تقابل وتضاد، اور تماثل وغیرہ سب ہی میں پائی جاتی ہے، بلکہ اس کو تو ان دونوں کی جنس ہونا چاہیئے،

اور اس بنیاد پر لازم آتا ہے کہ شئے اپنی قسم کی قسم بھی ہو جائے اور اس کی قسیم بھی اس کا جواب کبھی یہ دیا جاتا ہے، کہ وہ تقابل اور تضاد جو اپنے اقسام کو عارض ہوتے ہیں تضائف کا مفہوم ان سے بیشک عام ہے، لیکن یہ بات اس کے منافی نہیں ہے، کہ تقابل کا معروض و موصوف تضائف سے عام ہو اور تضاد کا معروض و موصوف تضائف کا مخالف اور مبائن ہو، الغرض تقابل و تضاد کا مفہوم بلاشبہہ تضائف کے نیچے درج ہے لیکن اپنے افراد پر جب تضائف صادق آتا ہے تو اس وقت تقابل اس کا ایک ایسا فرد بن جاتا ہے جو تضائف سے عام ہے اور تضاد اس کا جن میں سے ایک فرد اس سے عام ہے، اور دوسرا اس کا مبائن اور ایک ایسا فرد قرار پاتا ہے جو تضائف کا مخالف اور مبائن ہے، اور ایسا ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے دوسرے پیرائے میں اسی کا جواب یہ بھی دیا جاتا ہے، کہ تضائف کا مفہوم خود اپنی ذات کی حساب سے تقابل کے مفہوم سے عام ہے، اور بایں خیال کہ یہی تضائف تقابل کے ایک حصے کا معروض موصوف بھی ہے۔ وہ تقابل سے خاص ہے، ٹھیک اس کی مثال کلی کی ہے، کہ کلی خود اپنی ذات کے حساب سے یعنی بحیثیت کلی ہونے کے جنس کے مفہوم سے عام ہے، اور بایں حیثیت کہ جنس کے مفہوم کا کلی بھی معروض ہے، وہ اس سے خاص ہے۔

مگر اس کا صحیح جواب یہ ہے، کہ پہلے شئے کے مفہوم میں اور جس چیز پر شئے صادق آتی ہے ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے اس کو اچھی طرح سے سمجھ لیا جائے، اور اس کے بعد کہا جائے کہ تضائف کا مفہوم اگرچہ تقابل کے مفہوم کی ایک قسم ہے، لیکن خود تقابل کا مفہوم ان امور میں سے ہے، جس پر تضائف صادق آتا ہے، اور ایسا ہوتا ہے، کہ شئے کا مفہوم ایسا ہو کہ اس پر اس شئے کی کوئی قسم یا نوع صادق آتی ہو، مثلاً کلی کا مفہوم کہ جنس کے مفہوم کے جو افراد ہیں، ان میں سے ایک وہ بھی ہے، اور واقعہ یہ ہے، کہ ذہنی امور اور عقلی عوارض میں بکثرت یہ بات پیش آتی ہے، کہ شئے کا مفہوم خود اس شئے کا فرد یا فرد کا فرد واقع ہو جائے، جس طرح وہ اپنے مقابل کا فرد ہوتا ہے، جیسے جزئی

جو کلی کا ایک فرد بھی ہے اور اس کا مقابل بھی ہے، لیکن یہ دونوں باتیں دُو مختلف اعتبارات کے نتائج ہیں،

اور تقابل کی ایک شکل وہ بھی ہے، جو متضاد چیزوں میں پائی جاتی ہے مشائیہ کی اصطلاح میں باہم دُو متضاد چیزیں ان دُو وجودی چیزوں کو کہتے ہیں جن میں باہم تضائف کا علاقہ نہ ہو، اور ایک موضوع (محل غیر محتاج) پر ان کا ورود و تعاقب یعنی (یکے بعد دیگرے) کے طور پر ہوتا ہو، اور اس موضوع میں ان کا اجتماع ممکن نہ ہو اور یہ کہ باہم ان دونوں میں انتہائی اختلاف و بعد ہو، اس کے متعلق اشارہ پہلے بھی کر دیا گیا ہے، کہ جنسی طبیعتوں میں تقابل واقع نہیں ہوتا، بلکہ جیسا کہ استقراء سے معلوم ہوتا ہے، یہ بات صرف ان نوعوں تک محدود ہے جو آخری انواع کہلاتے ہیں، اگرچہ بعضوں کا یہ بھی خیال ہے کہ جنسوں میں بھی تضاد واقع ہو سکتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ خیر و شر میں تضاد کا علاقہ ہے، پھر ان میں سے ہر ایک کے نیچے بکثرت انواع واقع ہوتے ہیں، لیکن یہ خیال دُو وجہ سے غلط ہے پہلی وجہ تو یہ ہے، کہ خیر و شر میں تضاد کا علاقہ ہی نہیں ہے، کیونکہ ان میں ایک دوسرے کا عدم ہے کیونکہ خیر یا وجود کو کہتے ہیں یا کمال کو، اور شر وجود کے عدم یا کمال کے عدم کی تعبیر ہے،

اور دوسری وجہ یہ ہے، کہ یہ دونوں جنس بھی نہیں ہیں، کیونکہ اس سے مراد اگر وہ خیر و شر ہے جو واقع میں خیر و شر ہے، تو تم جان چکے ہو کہ اس خیر و شر کا مآل وجود و عدم ٹھیرتا ہے، اگر اس سے مراد وہ خیر و شر ہے، جو انسانی طبیعت کے اعتبار سے خیر و شر ہو گویا جو باتیں انسانی فطرت کے مناسب، اور اس کے لئے خوشگوار ہیں، ان کا نام خیر رکھا جائے، اور جو اس کی فطرت و طبیعت کے مخالف اور اس کے لئے ناگوار ہوں ان کو شر سمجھا جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں خیر و شر کی بنیاد موافقت اور مخالفت پر قائم ہو جاتی ہے، اور موافقت مخالفت کی حقیقت بجز اس کے اور کیا ہے، کہ یہ محض چند ایسی نسبتوں اور ایسے اعتبارات کا نام ہے، جو ماہیت کے واقعی احوال کے دائرے سے خارج ہیں، پس ثابت ہوا کہ جن چیزوں کیلئے

خیر و شر صفات واقع ہوں گے، ان کے لئے یہ جنس نہیں بن سکتے، اور اگر صرف موافقت اور مخالفت کا لحاظ اس طور پر کیا جائے کہ اس لحاظ میں ان کے معروضات اور موصوفات کا خیال سامنے نہ ہو، تو ایسی صورت میں ان میں ہر ایک نوعی ماہیت بن جائے گی، اور اس لحاظ سے بھی ان دونوں کا باہمی تضاد وہ تضاد نہ ہوگا، جو دو متضاد جنسوں کے درمیان ہوتا ہے بہرحال منجملہ اور شرائط کے تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو آخری نوعیں تضاد سے موصوف ہوں، ان کے لئے ضرور ہے کہ وہ کسی ایک جنس قریب کے نیچے مندرج ہوں اور یہ دعوی کہ شجاعت کی صفت فضیلت کے نیچے درج ہے، اور تہور (یعنی حد سے متجاوز دلیری) کا شمار رذائل (اخلاق) کے تحت کیا جاتا ہے اور اس بنیاد پر مذکورۂ بالا قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے، صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان صفات میں ہر ایک دراصل نفسانی کیفیت ہے باقی ان کا فضیلت ہونا، یا رذیلت ہونا، یہ عارضی صفات ہیں جو اس نفسانی کیفیت کو عارض ہوتے ہیں نہ کہ ان صفات سے اس نفسانی کیفیت کی تقویم ہوئی ہے، اور وہ اس کے مقوم ہیں الحاصل فضیلت یا رذیلت ہونا، یہ نفس کے اخلاقی فضائل و رذائل کی جنس نہیں ہے۔ علاوہ اس کے شجاعت بجائے خود نہ تہور کی ضد ہے، اور نہ جبن (بزدلی) کی، کیونکہ شجاعت کی حیثیت تو ان دونوں صفات کے درمیان واسطے کی ہے، البتہ یہ دونوں کنارے یعنی تہور اور بزدلی، چونکہ باہم ایک دوسرے سے انتہائی بعد پر واقع ہوئے ہیں، اس لئے یہ دونوں یقیناً ایک دوسرے کے ضد ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ شجاعت کا ان دونوں سے تضاد، ایک قسم کا عارضی تضاد ہے کیونکہ شجاعت دراصل ایک مستقل ماہیت ہے اس کو ایک صفت فضیلت ہونے کی عارض ہوتی ہے، اسی طرح تہور اور جبن یہ دونوں بھی مستقل ماہیتیں ہیں جن کو رذیلہ ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے، پس اگر غور کیا جائے تو واقع میں تضاد ان عوارض اور صفات میں ہے، پھر ان کے ذریعے سے بالعرض یہ تضاد ان کے معروضوں اور موصوفوں میں بھی پیدا ہو جاتا ہے، باقی خود تہور اور جبن میں جو تضاد ہے، یہ وہ تضاد نہیں ہے، جو فضیلت اور

رذیلت کے اعتبار سے پیدا ہوتا ہے، بلکہ اس تضاد کی نوعیت ہی دوسری ہے، تضاد کے احکام میں جو یہ بات بیان کی گئی، کہ باہم دونوں ضدوں میں انتہائی بعد ہونا چاہیے اسی سے یہ حکم بھی پیدا ہوتا ہے، کہ ایک چیز کی ضد ایک ہی شے ہو سکتی ہے کیونکہ اس لحاظ سے ضد کا مطلب یہ ہوا، کہ جس کے پائے جانے کا لازمی نتیجہ دوسری ضد کا عدم و زوال ہو اب اگر کوئی وحدانی شے ہے اور اس شئے واحد کے اضداد مختلف ہوں، تو سوال ہوتا ہے، کہ ان ضدوں کی مخالفت اس شے واحد سے آیا کسی ایک پہلو اور جہت سے ہے، یا مختلف جہات کے اعتبار سے ہے، اگر یہ مخالفت ایک ہی جہت کے رو سے ہے، تو در حقیقت یہاں ضد چند چیزیں نہیں بلکہ شے واحد کی ضد شے واحد ہی ہے (یعنی وہی جہت) حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا، کہ شے واحد کے اضداد ایک نہیں بلکہ چند ہیں، اور اگر اس شے واحد اور ان متعدد اضداد کے درمیان مخالفت کی جہتیں بھی مختلف ہیں، تو پھر یقیناً جو چیز واحد اور ایک فرض کی گئی تھی وہ واحد باقی نہیں رہتی مثلاً انسان کو گرم کا ضد اس لئے فرض کیا جائے کہ وہ ٹھنڈا ہے اور ٹھنڈے کا ضد اس لئے مانا جائے کہ وہ گرم ہے، اور اسی طرح انسان کو مختلف چیزوں کی ضد اس لئے قرار دیا جائے کہ اس میں ان مختلف چیزوں کے اضداد پائے جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں تضاد در اصل گرمی اور سردی یا سیاہی و سفیدی میں ہوگا، اور ان میں ہر ایک کی ضد در اصل ایک ہی ہے مثلاً گرم اور سرد میں تضاد بالعرض ہے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دو چیزوں میں حقیقی تضاد ہوگا، تو جو ان دونوں ضدوں کے محل ہوں گے، یا محل ہونے کی حیثیت سے ان میں بھی عارضی تضاد پایا جائے گا، پھر بعض ضدیں ایسی ہوتی ہیں، کہ جن کے درمیان مختلف واسطے واقع ہوتے ہیں، اور بعضوں میں یہ وسائط نہیں ہوتے، پھر ان واسطوں میں بعض واسطے حقیقی ہوتے جیسے گرم و سرد کے درمیان گنگنا پن یا نیم گرم کا حال ہے، اور کبھی یہ واسطے غیر حقیقی ہوتے ہیں، جس کا مآل یہ ہوتا ہے، کہ تضاد کے دونوں طرفین کی جنس سے وہ خالی ہے مثلاً نہ ہلکا ہونا، نہ بھاری ہونا کہ گنگنا پن اسی کیفیت کا نام ہے جو گرمی اور سردی سے بالکل باہر نہیں ہو سکتی (بلکہ کچھ گرمی و سردی کے ملنے سے

یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے بخلاف اس کیفیت کے جس کی تعبیر اس سے کی جائے کہ نہ وہ ہلکا ہے اور نہ بھاری، مثلاً افلاک کے متعلق جو کیفیت ثابت کی جاتی ہے، کبھی ان دو ضدوں میں سے کوئی ایک ضد کسی خاص محل اور موضوع کے ساتھ لزومی خصوصیت رکھتی ہے، یعنی اس کے لیے لازم ہوتی ہے، مثلاً سفیدی برف کی لازمی صفت ہے، اور سیاہی ڈامر (تارکول) کی لازمی حالت ہے، اور کبھی یہ لزوم نہیں ہوتا، پھر محل کا ان دونوں سے خالی ہونا کبھی محال ہوتا ہے، مثلاً بدن انسانی کے ساتھ مرض وصحت کی جو نسبت ہے، اور کبھی ممکن ہوتا ہے، مثلاً ہلکا پن اور بھاری پن میں جو نسبت ہے کہ فلک کو ان دونوں صفات سے خالی فرض کیا گیا ہے، اس اصطلاح کی بنیاد پر باہم جواہر کے درمیان تضاد کا تعلق نہیں پیدا ہو سکتا، الا یہ کہ وہی عارضی رنگ میں یعنی جواہر کو جو عوارض لاحق ہوتے ہیں ان کے ذریعے سے خود ان جواہر میں بھی تضاد کا علاقہ ثابت کر دیا جائے لیکن متقدمین کی جو اصطلاح ہے، اس کے لحاظ سے ان مادی صورتوں کے درمیان بھی حقیقی تضاد ہے جو ایک محل پر دوسرے کے بعد وارد ہوتی ہیں، اسی طرح ان کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ کسی شے واحد کی ضدیں متعدد و کثیر ہوں، کیونکہ تضاد کے لئے ان کے خیال میں انتہائی اختلاف غیر ضروری ہے، گویا جس طرح سیاہی سفیدی کی ضد ہے اسی طرح سیاہی سرخی کی بھی ان کے مسلک کے رو سے ضد ہے، اور ان کی اصطلاح میں ان باتوں کی گنجائش ہے،

ایک شک اور اس کی تحقیق

یہاں ایک سخت مشکل پیش آتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ مقولات عالیہ (قاطیغوریاس عشرہ) کے متعلق یہ معلوم ہو چکا ہے کہ باہم ان کے درمیان تضاد نہیں ہے، کیونکہ کسی ایک جسمانی جوہر میں ان کا اجتماع ممکن ہے، نیز جنس بعید میں اشتراک اس کے لئے کافی نہیں ہے، کہ جو چیزیں جنس بعید میں مشترک ہوں ان میں تضاد کا علاقہ ہو مثلاً مزہ سیاہی کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے (یعنی ہو سکتا ہے کہ کسی سیاہ چیز کا مزہ مثلاً میٹھا ہو) حالانکہ دونوں ایک ہی مقولے کے نیچے درج ہیں، پس دو متضاد چیزوں کے لئے ضروری ہے، کہ وہ کسی جنس قریب کے نیچے مندرج ہوں اور اسی کے ساتھ

فصل کے ذریعے سے ان میں اختلاف و امتیاز بھی پیدا ہو چکا ہو، ایسی صورت میں ان میں جو تضاد ہو گا، وہ جنس کی راہ سے نہیں بلکہ فصل کے ذریعے سے ہو گا، گویا بالذات تضاد دراصل فصلوں ہی کے درمیان ہو گا، لیکن حال یہ ہے کہ باہم دو فصلیں کسی جنس قریب میں مشترک نہیں ہو سکتیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ جنس کا ان دونوں کی حقیقتوں سے خارج ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ جو دو چیزیں باہم ایک دوسرے کی ضد ہوں گی ان کو جنس قریب کے نیچے مندرج ہونا چاہئے، ھف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے) ماسوا اس کے تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ کسی موضوع اور محل واحد پر ان کا تعاقب ممکن ہو یعنی ایک کے بعد دوسرے کو آنا چاہئے، اور ظاہر ہے کہ فصل میں یہ بات ممکن نہیں کیونکہ ان کیلئے ایسا وجود استقلالی نہیں ہوتا، جس کا انتساب کسی موضوع یا محل کی طرف کیا جا سکے، اور کسی ایک جنس پر بھی ان کا تعاقب ممکن نہیں جیسا کہ تم جان چکے ہو، اس اشکال سے خلاصی کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ جنس اور فصل وجود اور جعل (ساخت) کے لحاظ سے ظاہر ہے، کہ متحد ہوتے ہیں، اور دونوں ایک ہی وجود کے ساتھ خارج میں موجود ہوتے ہیں، پس خارجی اعتبار سے ان میں کوئی مغائرت نہیں ہوتی، اسی طرح یہ دونوں خارج میں نوع کے ساتھ بھی متحد ہوتے ہیں اس لحاظ سے فصول کے صفات بجنسہ انواع کے وصفات ہوتے ہیں جن سے ان کی تقویم عقلی ملاحظے میں ہوتی ہے، اور تضاد کا شمار چونکہ دو ضدوں کے خارجی احکام میں ہوتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ تضاد کے ساتھ بالذات انواع ہی متصف ہوں، نہ کہ فصول بحیثیت فصول ہونے کے، خلاصہ یہ ہے، کہ دو چیزیں جو باہم ایک دوسری کی ضد ہوں، ان میں تضاد اگرچہ ہر ایک کی فصل ہی کی راہ سے پیدا ہوتا ہے، لیکن موضوع و محل میں طول کے اعتبار سے تعاقب، یعنی ایک کے بعد دوسرے کا محل میں حلول ہونا، یہ بات ان اضداد کی نوعیت کا اقتضاء ہوتا ہے، کیونکہ حلول دراصل وجود ہی کا ایک رنگ اور یافت کی ایک شکل ہے، اور وجود کا تعلق اسی چیز سے ہو سکتا ہے جس کو خارجی تحصل میں استقلال بھی ہو، ظاہر ہے کہ فصول کے لئے خارج میں کسی قسم کا استقلال ثابت نہیں، اور

نوع وفصل کے خارجی صفات کے ساتھ ہر ایک کا متصف ہونا، یہ اتصاف بالعرض نہیں بلکہ بالذات ہوتا ہے کیونکہ خارجی وجود میں تو دونوں متحد ہوتے ہیں، بخلاف ذہنی صفات کے کہ یہ عارض ہی اس حیثیت سے ہوتے ہیں کہ ذہنی طور پر ان میں ایک دوسرے کا غیر ہوتا ہے،

جن دو چیزوں میں تقابل کی نسبت ہوتی ہے جیسا کہ بتایا جاچکا کہ ان میں ایک قسم کا نام عدم وملکہ ہے، اور عدم وملکہ ایسی دو چیزوں کو کہتے ہیں جن میں ایک وجودی ہوتی ہے اور دوسری عدمی یعنی اسی وجودی کا عدم ہوتا ہے خواہ عدم وجودی کی شخصیت کا ہو، اسی وقت ہو یا دوسرے وقت میں یا یہ عدم وجودی کی نوع کے لحاظ سے ہو یا جنس کے لحاظ سے پھر جنس قریب کے اعتبار سے یا بعید کے خیال سے، مثلاً نابینائی تاریکی اور داء الثعلب کی وجہ سے بال کا جھڑنا، جو ملکہ (یعنی بال پیدا ہونے کے بعد کی صورت ہے) اور مردیت (یعنی سادہ رخی) جو بال نکلنے کی قبل کی حالت ہے، اور اس اندھے کی نابینائی جس کی بینائی کا امکان ہو، اور عورت سے ڈاڑھی کی نفی بایں معنی کہ اس کی نوع یعنی انسان کے لئے ڈاڑھی کا ہونا ممکن ہے، یہ سب کے سب تحقیق کے رو سے ایسی عدمی چیزیں ہیں، جن میں امکان اور جانب مخالف کی صلاحیت مشروط ہے، اسی لئے مطلقاً معدوم پر ان کا اطلاق صحیح نہیں ہے، (عدم وملکہ کے متعلق یہ تو تحقیقی بات تھی) لیکن مشہور ان کے متعلق یہ ہے، کہ کسی چیز کا ملکہ فلاں میں ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، اس شے کی قدرت اس میں ایسی ہے کہ جب چاہے اس کو کر گذرے، مثلاً دیکھنے کی قدرت یہ ملکہ ہے، اور عدم اسی قدرت کی نفی بایں شرط ہے کہ جس وقت اس قدرت کو ہونا چاہئے اس وقت اس کی قدرت اس میں نہ ہو جو اعمی (اندھے) کا حال ہے، لیکن کتے کے پلے آنکھیں کھولنے سے پہلے اندھے اس اصطلاح کی بنیاد پر نہیں کہلا سکتے، اس لئے کہ اس میں صلاحیت بینائی کی باطل نہیں ہوتی ہے، عدم وملکہ کے متعلق منطقیوں کی اصطلاح وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی، اور متضادین کے متعلق بھی ان کی اصطلاح یہ ہے، کہ مطلقاً جن کا اجتماع ایک موضوع میں نہ ہو،

لیکن الہیات کے علماء ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ایک اور قید کا اضافہ کرتے ہیں یعنی دو چیزوں میں تضاد کے علاقے کے لئے ضروری ہے کہ باہم ایک دوسرے سے انتہائی بعد اور دوری کی نسبت رکھتے ہوں، اسی طرح عدم وملکہ کے لئے چاہئے کہ عدمی وجودی کا سلب وزوال ہو لیکن بایں شرط کہ جس میں وجودی کے ہونے کی صلاحیت ہو اسی سے عدمی کا تعلق ہو (یعنی عدمی وجودی کا سلب ایسی چیز سے ہو جس کی شان سے وجودی کے ساتھ اتصاف ہونا چاہئے تھا مثلاً اندھاپن بینائی کی عدمی ہے لیکن اندھاپن اسی نابینائی کو کہتے ہیں جس کی شان بینائی سے اتصاف کو چاہتی تھی،

بہر حال تقابل کی ان دونوں قسموں کی تفسیر دو طرح سے کی جاتی ہے، ایک تفسیر اس کی عام ہے اور اس کی وجہ سے اس کا معنی بھی عام ہو جاتا ہے، اور دوسری تفسیر اس کے مفہوم کو خاص بناتی ہے لیکن ان دونوں معنوں میں وہ نسبت ہے جو مطلق اور مقید کے درمیان ہوتی ہے، پھر جب تضاد کا استعمال مطلق اور عام معنی میں کیا جاتا ہے تو اس وقت اس کا نام تضاد مشہوری ہے کیونکہ عام فلاسفہ میں اس کے مشہور معنی یہی ہیں، اور جب مقید معنی میں اس کو استعمال کرتے ہیں، تو اس وقت اس کو تضاد حقیقی کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس لئے کہ حقیقی علوم میں جس تضاد کا اعتبار کیا جاتا ہے وہ یہی ہے اور عدم وملکہ کی حالت اس کے برعکس ہے، یعنی اس میں مطلق ہی کو حقیقی اور مقید کو مشہوری کہتے ہیں،

تقابل کو ان ہی چار قسموں میں منحصر کرنے کی وجہ سے جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ التحاء (ڈاڑھی والا ہونا) اور مرودت (سادہ رخ ہونے) میں باوجودیکہ تقابل ہے، لیکن تضاد کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی یا بینائی ونابینائی میں کہا جاتا ہے کہ عدم وملکہ کا تقابل ہے لیکن بچھو اور درخت باوجودیکہ اندھے اور نابینا سمجھے جاتے ہیں، حالانکہ ان کی شان سے بینائی نہیں ہے، الغرض تضاد اور عدم وملکہ کی خاص تعبیر اور تفسیر پر ان امور کے ذریعے سے جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان سے بچنے کے لئے یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہے، کہ

یہ حصر تضاد میں تو مشہور معنی، اور عدم وملکہ میں حقیقی معنی کے لحاظ سے ہے اس طریقے سے وہ ساری چیزیں ان کی تعریفوں کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہیں، جن کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ حصر سے وہ باہر ہو جاتی ہیں۔

ایک بحث اور اس سے نجات

یہاں دو مشکلات پیش آتے ہیں، پہلی مشکل یہ ہے کہ منطق کی اصطلاح میں ضدین کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں ہی وجودی ہوں جیساکہ شیخ رئیس وغیرہ کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان میں ایک دوسرے کا عدم ہو مثلاً سکون وحرکت یا ظلمت و نور، گونگاپن، اور گویائی، انوثت (مادہ ہونا) ذکورۃ (نر ہونا) فردیت (طاق ہونا) زوجیت (جفت ہونا) وغیرہ مفہوموں کا حال ہے، اور بعض علماء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ تضاد کے جو مشہور معنی ہیں اس کا اطلاق تضاد حقیقی پر بھی ہوتا ہے، اور عدم و ملکہ کی بعض قسموں پر بھی، یعنی ان مقامات میں جہاں موضوع واحد پر ایک کا دوسرے کے بعد تعاقب ہوتا ہو، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ مشہوری تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے، مگر صحیح یہ ہے، کہ تضاد کا اطلاق اس سے بھی عام ہے اس لئے کہ بعض صورتوں میں یہ تعاقب ممکن نہیں ہوتا، مثلاً ذکورۃ اور انوثت میں ایک کی جگہ دوسرا نہیں لے سکتا، اور یہی حال زوجیت و فردیت کا بھی ہے، علاوہ اس کے تحقیق سے یہ ثابت ہوا ہے، کہ زوجیت اور فردیت میں دراصل ایجاب وسلب کا علاقہ ہے، بہر حال کسی تقدیر پر، یہ صورت عدم و ملکہ اور ایجاب وسلب کے تقابل کی قسم نہیں ہو سکتی، دوسری مشکل یہ ہے کہ مشہوری تضاد کی ایک شرط یہ بھی ہے، کہ باہم دونوں ضدوں میں انتہائی بعد ہو، جیساکہ حکماء کے کلام میں مثلاً شیخ رئیس وغیرہ کی کتابوں میں اس کی صراحت کی گئی ہے، اور اس بنیاد پر سیاہی اور سرخی میں جو تقابل ہے، یا زردی اور سرخی میں جو تقابل ہے، وہ تقابل کے اقسام سے خارج ہو جاتا ہے، بعضوں نے تو اس کو تسلیم کر لیا اور دعویٰ کر دیا کہ اس کا نام تعاند ہے، گویا ان کے نزدیک تقابل کی ایک پانچویں قسم پیدا ہوتی ہے اور بعضوں نے تقسیم کو تو چار ہی میں منحصر رکھا، اور اس اعتراض سے بچنے کے لئے

ایک اور تقریر کی جس کا خلاصہ یہ ہے، کہ جس طرح اضداد کے دونوں کناروں میں حقیقی تقابل ہوتا ہے، اسی طرح بیچ کے مراتب یعنی اوساط میں بھی حقیقی تقابل کی نسبت ہوتی ہے، اس لئے کہ مثلاً سیاہی کا ہر مرتبہ اور ہر درجہ اس مطلق سیاہی کی ماہیت اور طبیعت پر مشتمل ہوتا ہے، جو مشائیوں کے مسلک میں اشد و اضعف کو قبول نہیں کرتی باقی سیاہی کے خاص خاص درجے کے حساب سے تو اپنے نچلے درجے کے اعتبار سے وہ سیاہی ہوتی ہے، اور اپنے اوپر کے درجے کے خیال سے وہ سفیدی قرار پاتی ہے اسی لئے شیخ نے شفاء کے باب قاطیغوریاس میں یہ لکھا ہے کہ،

> سچی اور صادق سیاہی نہ شدت کو قبول کرتی ہے اور نہ ضعف کو بلکہ شدت و ضعف وہ شئے قبول کرتی ہے جو کسی دوسرے کے اعتبار سے سیاہی ہوتی ہے"

پس جب یہ ثابت ہوگیا، تو سیاہی کے تمام درمیانی درجے خود اپنی اپنی ذاتی حیثیت کی بنیاد پر اپنے مقابل بیاض کے حساب سے طرف اور کنارے پر واقع ہوتے ہیں، کیونکہ (شدید اور ضعیف سواد و سیاہی) میں طبیعت کے اعتبار سے مشائیوں کے خیال میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا اور اسی طرح جب اس کو اپنے نیچے درجے کی سیاہی کے لحاظ سے پیش نظر رکھا جائے، یا اس کو آخری کنارے میں واقع ہونے والی سفیدی یا درمیانی سفیدی کے لحاظ سے تصور کیا جائے اس لئے کہ اس کا کمزور وضعیف سیاہی ہونا یہ بات تو اسی وقت پیدا ہوتی ہے، جب کسی تیز تر سیاہی کے اعتبار سے اس کو خیال کیا جائے، لیکن جب اسی دھیمی سیاہی کو اس سیاہی کے مقابلے میں رکھا جائے جو اس سے بھی زیادہ پھیکی ہے، تو اس وقت وہ سیاہی ہوگی، اور یہ پھیکی سیاہی اس کے حساب سے سفیدی قرار پائے گی اور اس اعتبار سے ہر سفیدی کے آخری درجے اور اس پھیکی سیاہی (جو متقابلۃً اب سفیدی سمجھی گئی ہے)، ان دونوں سفیدیوں میں سفیدی ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہ ہوگا، سفیدی کے تمام مدارج اور مراتب کا یہی حال ہے الغرض یہ بات واضح ہوگئی کہ حقیقی تضاد جس طرح سے اطراف میں ہوتا ہے، اسی طرح سے

اوساط کے درمیان بھی ہوتا ہے کیونکہ اوساط میں مخالفت اور موافقت دونوں پہلو ہوتے ہیں، اور تقابل کی بنیاد مخالفت کے پہلو پر قائم ہے پس ثابت ہوا کہ اس طریقے سے بھی تقابل کے سلسلے میں کسی مزید قسم کا اضافہ نہیں ہوتا یہ ہے اس تقریر کا خلاصہ جسے متاخرین میں سے ایک جلیل فاضل نے کی ہے لیکن اشد و اضعف کے مسئلے میں میں نے جو مسلک حکمائے سلف کے طریقے پر اختیار کیا ہے، یہ تقریر اس کے مخالف ہے، اور اس پر یہ اعتراض بھی واقع ہوتا ہے، کہ ہر شئے کی خود ایک ایسی متحصل کامل حقیقت اور ماہیت ہوتی ہے جس میں کسی دوسری چیز کا خیال کرنا نہیں پڑتا، ہاں! شاید کہ وہ شئے کوئی ایسی حقیقی اضافی حقیقت ہو کہ، جس کے تصور کے ساتھ ہی کسی دوسری چیز کا تصور پیش نظر ہو جاتا ہو، اور ظاہر ہے، کہ جتنے بھی رنگ اور الوان ہیں، یہ سب مقولۂ اضافت کے نیچے نہیں بلکہ مقولۂ کیف کے نیچے مندرج ہوتے ہیں، اس لئے ضرور ہوا کہ ان کی کوئی ایسی محصل حقیقت ہو جس میں کسی غیر کے خیال کی ضرورت نہ ہو، اور تضاد جن امور میں پیدا ہوتا ہے، وہ محض ان کی ذات کا اقتضا ہوتا ہے نہ کہ ایک کو دوسرے کے سامنے رکھنے کے بعد یہ علاقہ پیدا ہوتا ہے، اور نہ کسی غیر کے اعتبار سے یہ نسبت پیدا ہوتی ہے، اگرچہ خود تضاد کا مفہوم اضافت کے افراد و جزئیات میں سے ہے اس کے بعد اب یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ سرخی اور زردی میں تقابل خود براہ راست ان کی ذات کا اقتضاد ہے، اس تقابل کے لئے ان کے اطراف کو سامنے رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اور بجز تضاد کے تقابل کے اور کسی دوسری قسم کے نیچے ان کا اندراج نہیں ہو سکتا،

چارۂ کار

ان مشکلات سے خلاصی کی واقعی راہ یہ ہے، کہ جسے میں مختلف مسلکوں کے رو سے میں یہاں بیان کرتا ہوں مشائیوں کی جانب سے تو یہ تقریر کرنی چاہیئے، کہ تضاد در اصل بالذات سیاہی اور سفیدی کی طبیعتوں کے درمیان ہوتا ہے، جس میں افراد کے خصوصیات کا قطعاً لحاظ نہیں کیا جاتا، اس بنیاد پر سیاہی کا ہر مرتبہ سفیدی کے ہر مرتبے کا ضد واقع ہو گا بایں معنی کہ ان میں ایک مرتبہ ان دو ضدوں میں سے کسی ایک کی طبیعت پر محتوی ہوتا ہے

اسی طرح دوسری ضد کا مرتبہ بھی اس کی طبیعت پر مشتمل ہوتا ہے جس میں ان مراتب کے خصوصیات کا اعتبار نہیں جاتا، گویا اس اصول پر سرخی اور زردی جیسے وسطانی مراتب میں جو تضاد ہوتا ہے وہ اس لحاظ سے ہے، کہ ان میں سے ایک سیاہی ہوتی ہے، اور دوسری سفیدی، اور اس اعتبار سے ان دونوں میں بالذات تضاد ہے، باقی ان کی ذاتی خصوصیت یعنی ان میں سے ایک کا سرخی ہونا اور دوسرے کا زردی ہونا، تو اس لحاظ سے ان میں تضاد بالعرض ہے، الحاصل وسطانی مراتب کے تضاد کا مآل بالآخر اطراف کے تضاد پر منتہی ہوتا ہے، اور اس لئے تقابل کے اقسام چارگانہ میں مزید کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوتا،

اور قدماء کے مذاق پر اس حل کی تقریر یہ ہو سکتی ہے، کہ کسی واحد کیفیت کے مراتب میں تقابل دراصل کمال اور نقص میں تقابل ہوتا ہے، جیسا کہ کسی خاص قسم کی مقدار کے مراتب کا تقابل، باقی سیاہی کے کسی ضعیف مرتبے کا تقابل سفیدی کے کسی ضعیف مرتبے سے، تو اس کے متعلق وہی بات کہی جا سکتی ہے، جس کا ذکر دوسرے طریقے (جواب) میں کیا گیا ہے، یعنی بالذات تضاد دراصل ان دونوں کی اصل ذات اور حقیقت کے درمیان اس طور پر واقع ہوا ہے، جس میں خصوصیات سے بالکل قطع نظر کر لیا گیا ہے، (حل کی دونوں تقریر ختم ہوگئی) البتہ یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے، کہ دنیا کے جتنے رنگ اور الوان ہیں کیا ان میں ہر ایک کا شمار اور اندراج صرف سیاہی اور سفیدی کے نیچے کرنا بجائے خود درست بھی ہے یا نہیں، ظاہر ہے کہ میں نے جو تقریر کی اس کی بنیاد اس سوال کی پہلی شق یعنی درست ہونے پر مبنی ہے، نہ کہ دوسری شق پر بہر حال اصل بات یہ ہے، کہ ان سارے مشکلات کی بنیاد صرف اصطلاحات کے اختلاف پر قائم ہے اور حقیقی علوم وعقلی فنون میں اصطلاحات کا مسئلہ بہت آسان ہے،

ایک نکتہ یہ بات جب ثابت ہو چکی ہے کہ جتنے موجودات ہیں، ان میں ہر ایک کے لئے کوئی نسبت، یا نسبت کی نفی کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ کوئی سی بھی ہستی ہوگی اس کا غیر کی جانب منسوب ہونا ضروری ہے خواہ یہ نسبت علت وسبب ہونے کی ہو، یا معلول وسبب

ہونے کی، یا ان کے سوا کوئی اور نسبت ہو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ کچھ چیزوں کی نفی اور سلب بھی ہر موجود ہستی سے کی جائے۔ کم از کم اس بات کی نفی کہ وہ اپنی نقیض اور ضد نہیں ہے اور اس کلئے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کوئی شے اور کوئی موجود حتیٰ کہ واجب الوجود بھی تضائف کے تقابل سے خالی نہیں ہو سکتا، کیونکہ واجب الوجود تمام اشیاء کا مبدء اور سرچشمہ ہے، الغرض تضائف کی کوئی نہ کوئی صورت ہر ایک میں ضرور پائی جائے گی، اگرچہ اس تقابل کے خاص خاص جزئیات اور افراد مثلاً ابوت (باپ ہونے) نبوت (بیٹے ہونے) مجاورۃ (پڑوسی وہم نشین ہونے) وغیرہ سے ممکن ہے کہ کوئی خالی ہو، لیکن جنس تضائف سے کوئی ہستی خالی نہیں ہو سکتی، اسی طرح ایجاب وسلب کے تقابل کا حال ہے کہ اس تقابل سے بھی کوئی بچ نہیں سکتا، خواہ اس کو اطلاقی صورت میں فرض کیا جائے یا اس کے خاص خاص افراد کا لحاظ کیا جائے گو یا اس کے تو مطلق اور خاص دونوں صورتوں سے کوئی ہستی خالی نہیں ہو سکتی، مثلاً حجریت (پتھر ہونے) لاحجریت (نہ پتھر ہونے) سے آخر کون سی چیز خالی ہو سکتی ہے کہ (واجب الوجود پر بھی نہ پتھر ہونا صادق آتا ہے) باقی تقابل کی اور دو قسمیں یعنی تضاد اور عدم وملکہ، تو ان کی حالت یہ ہے کہ جس طرح ان کے خاص خاص افراد سے بعض ہستیاں خالی ہوتی ہیں مثلاً برودت (سردی) حرارت (گرمی) عمی (نابینائی) بصر (بینائی) سے اکثر چیزیں خالی ہیں، اسی طرح تقابل کی ان دو قسموں سے مطلقاً بھی بعض ہستیاں خالی ہیں کیونکہ مفارقات (یعنی وہ ہستیاں جو مادے سے پاک ہیں) دونوں ضدوں سے بھی خالی ہوتے ہیں اور عدم وملکہ سے بھی، اس لئے کہ مفارقات کے لئے جو باتیں امکان عام کے طور پر ممکن ہوتی ہیں ان کا بالفعل حصول ان میں ضروری ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ تقابل کی یہ دو قسمیں نہ عام شکل میں مفارقات میں پائی جاتی ہیں، اور نہ خاص شکل میں،

فصل — "واحد وکثیر میں تقابل کی نوعیت"

واحد اور کثیر کے درمیان کس قسم کا تقابل ہے؟ یہ ایسا سوال ہے، جس کے جواب میں ارباب نظر وفکر کے عقول سراسیمہ ہیں اس کا علم خصوصیت کیساتھ

ان ہی لوگوں کو ہے، جن کے قدم علم و دانش میں راسخ و مضبوط ہیں، اس حیرانی کی وجہ یہ ہے، کہ واحد و کثیر میں نہ تو عدم و ملکہ کا تقابل ہے، اور نہ ایجاب و سلب کا کیونکہ واحد اور کثیر جیسا کہ ظاہر ہے دونوں کے دونوں وجودی چیزیں ہیں، اور ان میں تضاد والا تقابل بھی نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں وہ انتہائی بعد اور خلاف نہیں ہے جو تضاد کی شرط ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ کوئی عدد ایسا فرض نہیں کیا جا سکتا، جس سے زیادہ بڑا عدد ممکن نہ ہو، اس شرط کے سوا، تضاد کی دوسری شرط یعنی موضوع واحد پر تعاقب (یکے بعد دیگرے آنے کا) کا امکان، وہ بھی ان میں نہیں پایا جاتا، اس لئے کہ کسی عدد واحد پر دوسرے عدد کا تعاقب نہیں ہو سکتا، باقی ہیولی اور مادے کی وہ وحدت جس پر اتصالات اور انفصالات کا تعاقب ہوتا رہتا ہے، یعنی اتصال کے بعد انفصال طاری ہوتا ہے یا اس کے برعکس، تو ظاہر ہے کہ بجائے خود ہیولی کی وحدت ایک قسم کی ظلی، اور مبہم وحدت ہے، (جو اس مقام پر قابل اعتناء نہیں ہو سکتی) نیز کثرت کی تقویم اور اس کے قوام کی تیاری وحدت اور اکائی ہی سے ہوتی ہے، اور یہ ناممکن ہے، کہ دو ضدوں میں سے ایک ضد کی حقیقت و ماہیت کا تقوم دوسری ضد سے ہو، (اس لئے بھی ان میں تضاد نہیں ہو سکتا) اور جس طرح ان میں تقابل کی یہ تین صورتیں ناممکن ہیں، اسی طرح تضائف کا علاقہ بھی واحد و کثیر کے درمیان نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ تضائف میں کسی ایک کے تصور کے لئے دوسرے کے خیال کا سامنے رکھنا ضروری ہے حالانکہ واحد و کثیر کا یہ حال بھی نہیں ہے، وحدت کا معاملہ تو ظاہر ہی ہے، کہ اس کے تصور کا حال وہی ہے جو اس کے وجود کا ہے یعنی جس طرح وحدت کثرت کے وجود سے مجرد اور جدا ہو کر کے پائی جاتی ہے، یوں ہی اس کا تصور بھی کثرت کے تصور سے منفک اور جدا ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، رہی کثرت تو اس میں شک نہیں کثرت کی ذات کثرت جو بنتی ہے وحدت ہی کے سبب سے بنتی ہے، لیکن کثرت کا تصور وحدت کے خیال کو سامنے رکھنے کے ساتھ کیا جاتا ہو، واقعہ یہ نہیں ہے، اور ان دونوں باتوں میں جو فرق ہے سو ظاہر ہے، رہی یہ بات کہ کثرت کو جب وحدت کے معلول ہونے کے اعتبار سے

تصور کریں تو اس وقت وحدت کا پیش نظر ہونا ضروری ہے، تو یہ ضرورت کثرت کی خود ذات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی، بلکہ اس کے معلول ہونے کی حیثیت وجہت سے اس کا تعلق ہوا اور کھلی ہوئی بات ہے، کہ کثرت اور معلولیت دونوں باتیں اس قوم کے قاعدے کے رو سے ایک نہیں ہیں، ماسوا اس کے ان میں جو تقابل سوئی ہوتا ہے، وہ ان کے باہمی منافات اور تمانع کا نتیجہ ہے، نہ کہ اس ربط تعلق کا اثر ہے، جو علاقہ علیت و معلولیت کی بنیاد پر ان دونوں میں ہے، نیز کوئی شے اپنی جو اصل ذات کے حساب سے اگر کسی چیز کی طرف منسوب ہوتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یہ چیز بھی اس شے کی طرف منسوب ہو، اب کثرت کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ اس کی اصل ذات اضافی اور انتسابی حقیقت ہے، تو پھر وحدت کے متعلق بھی ماننا پڑے گا کہ اس کی اصل ذات بھی اضافی و انتسابی حقیقت ہے، جن دو چیزوں میں تضائف کا علاقہ ہوتا ہے ان میں ایسا ہونا ناگزیر ہے یعنی جو حیثیت ایک کی ہوگی وہی دوسرے کی ہوگی پھر یہ بھی لازم آتا ہے، کہ وحدت و کثرت اپنے تحقق و وجود تصور و تعقل میں باہم اس بنیاد پر ایک دوسرے کے ہمزلف، اور ہم قدم بن جائیں یعنی خود اپنی اپنی نفس ذات کی بنیاد پر ان دونوں میں یہ تعلق ہو، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، بعضوں نے یہ خیال کیا ہے، کہ وحدت و کثرت میں ذاتی تقابل نہیں ہے، بلکہ ان کو تقابل کی ایک شکل یعنی تضائف کی صفت عارض ہوتی ہے، بایں معنی کہ وحدت کثرت کی مقوم ہوتی ہے اور کثرت وحدت کا معلول ہے، اور اس کا تقوم وحدت ہی سے ہوتا ہے، لیکن یہ خلط مبحث ہے، اس لئے کہ ہم واحد اور کثیر میں تقابل محسوس کرتے ہیں اور اسطور پر محسوس کرتے ہیں کہ ایک دوسرے کے منافی ہے، ایسا منافی کہ ایک کا وجود دوسری کی ہستی کو باطل کر دیتا ہے، اور جس وحدت کو طاری ہونیوالی کثرت باطل اور زائل کر دیتی ہے ظاہر ہے کہ یہ وحدت اس کثرت کی علت نہیں ہوتی، کیونکہ جس وحدت سے اس کثرت کا تقوم ہوتا ہے وہ دوسری وحدت ہوتی ہے، اگرچہ ہوتی ہے وہ بھی وحدت ہی کے نوع کے نیچے داخل، بہرحال کثرت جس وحدت کی مقابل ہوتی ہے، یہ وحدت اس کی علت نہیں ہوتی، بلکہ جس وحدت سے

اس کا نقوم ہوتا ہے، وہ اس کے سوا ہوتی ہے، مثلاً اتصال کی وحدت اور کثرت ہی کو لیجئے، ہم جب جسم کو کسی کو دو حصوں میں باسٹتے ہیں، تو یہاں دو وحدتیں پیدا ہو جاتی ہیں، ایک وحدت تو وہ ہے، جو باٹنے سے پہلے اس متصل وحدانی جسم کو عارض تھی، اور یہ وحدت اس اثنینیت (دوئی) کی جزء نہیں ہے، جو دونوں ٹکڑوں کے مجموعے کو عارض ہوتی ہے، اور دوسری وحدت وہ ہے، جو ان دونوں نصفوں میں سے ایک کو عارض ہوتی ہے، بلا شبہہ یہ اس اثنینیت (دوئی) کی جزء ہے جو ان دونوں ٹکڑوں کی صفت ہے، اور کوئی شبہہ نہیں ہے کہ تضائف کا تقابل یہاں اس وحدت اور اثنینیت (دوئی) کے درمیان ہے، جو اس تقسیم کے بعد پیدا ہوئی ہے، اور یہاں گفتگو اس وحدت انصالی اور نئی پیدا ہونے والی اثنینیت (دوئی) کے درمیان ہے، کہ ان دونوں میں کسی قسم کا تقابل پایا جاتا ہے اس پر اگر تم یہ کہو، کہ خود تقابل کا مفہوم اضافت و نسبت ہی کے سلسلے کی ایک چیز ہے، پس ثابت ہوا کہ وحدت و کثرت کے درمیان تضائف والا تقابل ہے میں کہوں گا کہ تقابل کے اس مفہوم کا شمار تو ان عام عقلی طبائع اور ماہیتوں میں ہے، جس کا تحقق بجز اس صورت کے اور کسی طرز پر ممکن ہی نہیں ہے کہ اپنے اقسام میں سے کسی ایک قسم کے ضمن میں وہ پایا جائے اور میری گفتگو واحد و کثیر کے تقابل کے متعلق ہے یعنی ان میں تقابل کی کون سی قسم پائی جاتی ہے، پس جب تک واحد و کثیر میں تقابل کے معینہ اقسام میں سے کوئی قسم نہیں پائی جائے گی اس وقت تک تقابل کے اس مفہوم کا بھی تحقق نہیں ہو سکتا، اس کے بعد البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس اضافت اور نسبت کے مفہوم کا یہ بھی ایک فرد اور اس کے جزئیات کی ایک جزئی یہ بھی ہے جس کا ذکر کیا گیا،

ان میں کچھ لوگ اور بھی ہیں جن کا دعویٰ ہے کہ واحد و کثیر کے درمیان بالذات تقابل ہی نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تقابل ہوگا، ضروری ہے کہ ان کے موضوع و محل شخصی طور پر واحد ہوں، اور وحدت و کثرت کے موضوع کا حال یہ نہیں ہے، اس لئے وحدت کے متعلق سوال یہ ہے کہ وہ کس پر طاری اور وارد ہوتی ہے، آیا خود کثرت پر طاری ہوتی ہے یا ان متعدد

اشیاء پر، جو اکھٹے ہو کر اجتماعی طور پر ایک بن گئے ہیں، یعنی مجموعہ بحیثیت مجموعہ اس وحدت کا معروض ہے، یا ان دونوں کے سوا کسی تیسری چیز پر یہ وحدت طاری ہوتی ہے، جو کثرت کے زوال کے بعد وحدانی اتصال کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے، بہر حال ان شقوں میں سے کوئی سی شق تسلیم کر لی جائے کسی صورت میں ان میں سے ایک کا موضوع بجنسہ وہی باقی نہیں رہتا، جو دوسرے کا موضوع تھا، اور کثرت جب وحدت یا وحدت کے موضوع پر طاری ہوتی ہے تو اس کے حال کا اندازہ بھی اسی سے کر سکتے ہو، مگر مجھے اس میں بچند وجوہ کلام ہے، پہلی بات تو یہی ہے کہ اس دلیل پر نقض وارد ہوتا ہے، یعنی اگر یہ دلیل واقعی اپنے مدعا کے اثبات میں پوری ہو تو اسی دلیل سے یہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ وحدت اور لا وحدت کثرت اور لا کثرت میں بھی تقابل نہیں ہے حالانکہ اس کا فساد بدیہی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تقابل ہو ان کے موضوع کے لئے شخصی طور پر واحد ہونا قطعاً غیر ضروری ہے، بلکہ بسا اوقات ان کے موضوع کی وحدت نوعی یا جنسی پھر جنسی قریب یا بعید ہوتی ہے، مثلاً رجولیت (مرد ہونا) مرئیت (عورت) انسان کے لئے ذکورۃ (نر ہونا) انوثت (مادہ ہونا) حیوان کے لئے، حرکت و سکون جسم کے لئے، بلکہ بعض دفعہ یہ وحدت ان تمام امور سے عام تر حیثیت سے بھی ہوتی ہے، مثلاً خیریت اور شریت شئے کے لئے، آخر یہ بات کس طرح درست ہو سکتی ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ ذاتیات اور لوازم کا ان کے سلوب اور اعدام سے تقابل جاتا رہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ ذاتیات اور لوازم کے زوال کے بعد اس شخص کی ذات بھی باقی نہیں رہ سکتی، جس کے یہ ذاتیات اور لوازم ہیں، تیسری بات یہ ہے کہ بالفرض اگر اس دلیل کو ایک حد تک تام بھی مان لیا جائے، جب بھی اس کا اثر صرف شخصی وحدت اور اس کثرت تک محدود رہے گا جو شخصی وحدت کی مقابل ہے، اس کے سوا یہ بات اور کہیں نہیں چل سکتی کیونکہ جو چیزیں محمول یا موضوع یا مناسبت کی اعتبار سے مثلاً واحد ہوتی ہیں ان میں تکثر شخصی وحدت کے اعتبار سے باوجود موضوع یا محمول کی بقاء کے پیدا ہو جاتا ہے چوتھی بات

یہ ہے، کہ موضوع کا باقی رہنا خواہ کسی شکل میں ہو تقابل کے شرائط میں نہیں ہے، بلکہ تقابل کے بعض افراد کی یہ شرط ہے، مثلاً تضاد کے لئے بقائے موضوع ضروری ہے جیسا کہ شفاء کے باب قاطیغوریاس میں شیخ نے اس کی تصریح کی ہے، شیخ کا بیان یہ ہے،

جن دو چیزوں میں تضائف کا علاقہ ہوگا، ان کے لئے کسی موضوع واحد پر تعاقب غیر ضروری ہے اسی طرح کسی ایک موضوع میں ایسا اشتراک بھی ان کے لئے مشروط نہیں ہے جس کی وجہ سے اس موضوع کے لئے جو کسی شئے کی علّت ہے، خواہ مخواہ معلول ہونے کا امکان بھی ضروری ہو جائے، یا یہ کہ یہاں موضوع کا مشترک ہونا ضروری قرار پائے، اگرچہ علیت اور معلولیت کا شمار تضائف ہی کے سلسلے میں کیا جاتا ہے،

ان میں بعضوں نے یہ راہ اختیار کی ہے کہ وحدت وکثرت میں بالذات تقابل ہے اور یہ تقابل تضاد کا ہے، دلیل میں وہ کہتے ہیں کہ میرے دعوے کا پہلا جزء یعنی ان میں بالذات تقابل کا ہونا سو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہم جب براہ راست وحدت وکثرت کے مفہوم پر غور کرتے ہیں، یعنی اس سے قطع نظر کرکے کہ ان میں سے ایک علّت وسبب ہے یا ان میں ایک دوسرے کے اندازہ کرنے کا پیمانہ ہے، بہرحال نفس ان کے مفہوم کو پیش نظر رکھنے کے ساتھ ہی ہمیں یقین ہو جاتا ہے کہ کسی ایک ذات میں ایک وقت میں ایک ہی جہت اور پہلو سے ان دونوں کا اجتماع ناممکن ہے، باقی یہ بات کہ ان میں تضاد ہی والا تقابل کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ تقابل کی باقی تین قسمیں ان میں پائی نہیں جاتیں، اس لئے کہ وحدت وکثرت اپنے تحقق و وجود اور تعقل و تصور میں چونکہ باہم ایک دوسرے کے ہمزاد اور ہم دوش نہیں ہیں جیسا کہ گذر چکا پس تضائف والا تقابل ان میں نہیں ہو سکتا کہ اس کی یہ پہلی شرط ہے، رہیں باقی دو قسمیں، تو ان دونوں میں ایک مقابل کو دوسرے کا عدم اور سلب ہونا ضروری ہے، اور وحدت چونکہ کثرت کی مقوم ہے، پھر وہ اس کی نفی یا سلب کیسے ہو سکتی ہے، اسی طرح جب کثرت کا قوام وحدت سے تیار ہوتا ہے، تو وہ بھی وحدت کا

سلب نہیں ہوسکتی، ورنہ شے اپنی عدم کی علت ہو یہ ماننا پڑے گا، اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ایک ضد کا تقوم دوسری ضد سے نہیں ہوسکتا تو یہ صرف دعوی ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے، حالانکہ واقعہ اس کے برعکس ہے، آخرچت کبر ابن کو دیکھو کہ سیاہی اور سفیدی دونوں کی ضد ہے، باوجودیکہ اس کا تقوم ان ہی دونوں رنگوں سے ہوتا ہے۔

ایک خاص بحث اور اصلاح

اس شخص کی بات میں جتنا اضطراب اور جتنی لغزش ہے، اس پر غور کرنا چاہئے، کیونکہ وحدت وکثرت کے تقابل کو تضاد قرار دینا یہ اس بات کو ضروری ٹھیراتا ہے، کہ تقابل کے اور تینوں اقسام یہاں نہیں پائے جاتے، حالانکہ تضاد کی جو یہ شرط ہے کہ موضوع واحد پر ضدین کا تعاقب جائز ہو وہ یہاں نہیں پائی جاتی، باقی ان دونوں میں انتہائی بعد وخلاف کا پایا جانا، تو محض اس وجہ سے تقابل کی اور قسموں کے مقابلے میں اس کو تضاد کے نیچے مندرج کرنا ایک ایسی تخصیص ہے جس کی کوئی ترجیحی وجہ نہیں مل سکتی اسی طرح اس شخص کا یہ کہنا کہ ضد سے ضد کے تقوم کا انکار دعوی بلادلیل ہے، تو میرے نزدیک یہ محض افتراء پردازی ہے اس لئے کہ اس کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ باہم ایک ضد دوسرے ضد کو بگاڑنے والی اور مٹانے والی ہوتی ہے پس کسی ایسی ماہیت وحقیقت کا حصول جو اپنے ضد سے قوام پذیر ہو، ناممکن ہے، اور جس طرح یہ ناممکن ہے اسی طرح دو ضدوں سے بھی کسی ماہیت کی تعمیر نہیں ہوسکتی، اور چتکبر ابن کی جو مثال اس شخص نے دی، تو واقعہ یہ ہے کہ رنگ کی یہ کوئی واقعی وحدانی حقیقت ہی نہیں ہے، بلکہ اس کو ایک رنگ صرف فرض کرلیا جاتا ہے جو محض اعتباری بات ہے، بہرحال اس ساری گفتگو کا حاصل یہ ہے، کہ واحد وکثیر کے تقابل کو تقابل کے ان معینہ اقسام کے تحت درج کرنے میں جو کچھ ان لوگوں نے بیان کیا ہے، محض بے نتیجہ بحث ہے، بلکہ ان کے لئے ضروری ہے کہ اس تقابل کو تقابل کی ایک پانچویں قسم قرار دیں، واقعہ تو یہی ہے، لیکن میں نے محض عام شہرت کی بناء پر ان ہی چار قسموں کا ذکر کیا، اور ان ہی کے خاص اور لوازم بیان کئے،

صحت نامہ

اسفار اربعہ حصۂ اوّل

(جلد اوّل)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۷	۱	کیا جاچکاہے	کیا جاچکا ہے	۱۳۸	۲۰	ے	ہے
〃	۳	مثلا	مثلاً	۱۳۹	۵	ورنہ میں نے	اور نہ میں نے
۹	۱۵	سلب وایحاب	سلب وایجاب	〃	۱۳	بنیاپر	بنیادپر
۱۳	〃	سفہوم سے	مفہوم سے	۱۵۳	۱	بنیالو	بنالو
۱۴	۷	حثیث	حیثیت	۱۵۵	۹	ہرایک کے کے متعلق	ہرایک کے متعلق
۱۸	۱۷	سوگیا۔	ہوگیا۔	۱۵۷	۲	ماہبت	ماہیت
۲۰	۱۸	(وجود کہ کی موجودیت)	(وجود کی موجودیت)	〃	۳	مفہون	مفہوموں
۴۴	۱۸	الی غیر النہایت	الی غیرالنہایت	۱۶۳	۸	سالبۂ سیطہ	سالبۂ بسیطہ
۴۵	۳	سیت	ہیئت	۱۶۸	۵	انزاعی حقایق	انتزاعی حقایق
۹۲	۱۸	ھی	بھی	۱۷۱	۲	"سطارحات"	"مطارحات"
۱۱۶	۱۷	پہنچنے ہیں	پہنچنے میں	۱۹۵	پیشانی کتاب	ارسفار اربعہ	اسفار اربعہ
۱۲۰	۸	تماا عضا	تمام اعضا	۱۹۷	۱۶	کس شکل ممتنع بالذات	کس شکل میں ممتنع بالذات
۱۲۲	۹	وخود	وہ خود	۲۴۹	۶	اتمناع	امتناع
۱۳۶	۱۰	بمنسہ	بجنسہ	۲۵۷	۸	باالفعل	بالفعل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۸۹	۵	نقوس	نفوس	۵۸۶	۱۶	کہ ہرشے کی	ہرشے کی
۲۹۰	۴	میں کہ	ہیں کہ	۵۹۲	۶	ہیت	ہیئت
″	۲۵	ملاشبہہ	بلاشبہہ	۵۹۴	۲۴	دلیلن	دلیلیں
۲۹۲	۱۸	شاسوں	مشائیوں	″	۱۲	ہیات	ہیئات
″	۱۹	وارہوتا ہے	وارد ہوتا ہے	″	″	تیدلیاں	تبدیلیاں
۳۱۸	۹	متقارنت	مقارنت	″	۲۰	آعضا	اعضا
۳۴۶	۱۶	(ذہن خارج)	(ذہن وخارج)	۶۰۴	۱۴	حوان	جوان
۳۵۰	۱۴	ربیانی	ربّانی	۶۱۵	۷	اپے	اپنے
۳۵۶	۱	حیال	خیال	۶۲۰	۲۱	آرہی ہے	آرہی ہے
۳۹۷	۲۰	کرتے میں	کرتے ہیں	۶۲۳	۲	جزئسات	جزئیات
۴۸۳	۴	لسکن	لیکن	۶۲۷	۲۰	خشگا	شیئًا
۴۸۸	۱۴	یھی	یہی	۶۳۳	۱۰	بجنسبہ	بجنسہ
″	۲۰	سیت	ہیئت	۶۳۵	۱۲	تبیر	تعبیر
۴۸۹	۷	اسی اس طرح	اس طرح	″	۱۳	باالتمام	بالتمام
۴۹۰	۲	الفکاک	انفکاک	۶۳۹	۱۳	ہرمرتبے ہیں	ہرمرتبے میں
۴۹۱	۱۰	ہوتا ہے کرتو	ہوتا ہے تو	۶۴۰	۱۴	غیر متناہی	غیر متناہی
۵۲۳	۲۵	ان کو	ان کو	۶۶۳	۱۰	کا والاتقابل	والاتعاقل
۵۲۴	۱۵	لعنی	یعنی	۶۶۴	۷	اختماع	اجتماع
۵۲۵	۹	کیونکہ	کیونکہ	۶۷۰	۱۸	دوسرے کے ضد	دوسرے کی ضد
۵۳۱	۷	وجہ ہی ہے	وجہ ہے	۶۷۱	۸	کے رو سے	کی رو سے
۵۳۲	۱۲	اس لحاظ	اس لحاظ سے	″	۲۲	گنگنا پن	کنکنا پن
۵۴۷	۳	معلم تانی	معلم ثانی	۶۷۸	۲۱	میں یہاں	یہاں
۵۵۵	۱	یہی	یہی	۶۸۰	۶	نبوت	بنوت
۵۷۰	۲۰	استقدد	استعداد	۶۸۶	۱۳	نقوم	تقوم